El principio vida

Hacia una biología filosófica

EDITORIAL TROTTA

Hans Jonas

El principio vida
Hacia una biología filosófica

Hans Jonas

Traducción de José Mardomingo

E D I T O R I A L   T R O T T A

Hans Jonas (1903-1992)

Estudió con Husserl, Heidegger y Bultmann. En 1933 emigró a Palestina. En 1949 se trasladó a Canadá y en 1955, a los Estados Unidos. En Alemania se hizo conocido por su obra fundamental sobre la gnosis. En los años posteriores Jonas trabajó en la filosofía del organismo que culmina en el presente libro y que condujo a una teoría del ser humano cimentada en lo biológico. Desde principios de los años setenta desplazó la base de su pensamiento a los problemas éticos de la técnica moderna, incluida la medicina, y a la creciente responsabilidad para el hombre que de ella se deriva. Entre sus obras destacan: *Macht oder Ohnmacht der Subjetivität* (1981), *Materie, Geist und Schöpfung* (1988), *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vernuntungen* (1992), o las traducidas al castellano: *El principio de responsabilidad* (1995), *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad* (1997) y *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (1998). En 1987 Hans Jonas recibió el Premio de la paz de la Asociación de libreros alemanes.

Hans Jonas, cuyas publicaciones sobre antropología filosófica han dado en las últimas décadas un impulso fundamental a la discusión ideológica internacional, desarrolla en *El principio vida* una concepción del mundo orgánico que intenta superar la división entre lo intelectual y lo material (espíritu y materia), que desde Descartes es la base de las ciencias y la filosofía.

Un análisis crítico, la descripción e interpretación filosóficas de las facultades y funciones orgánicas demuestra que «lo orgánico» preconfigura ya en sus formas más elementales «lo espiritual», y que el espíritu, aun en sus más elevadas expresiones, continúa siendo parte de lo orgánico. Llevado a la fórmula más escueta, este libro presenta una interpretación ontológica de fenómenos biológicos. La lectura filosófica del texto biológico puede recuperar la dimensión interna de la comprensión de los fenómenos orgánicos y así hacer que la unidad físico-psíquica de la vida regrese al lugar central en la totalidad teórica, que había perdido desde hace tiempo. El provecho para la comprensión de lo orgánico será así también un beneficio para la comprensión de lo humano.

El principio vida

La edición de esta obra ha contado con la ayuda de Inter Nationes, Bonn

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie

Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 91 593 90 40
Fax: 91 593 91 11
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-260-6
Depósito Legal: VA-1067/99

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

PRÓLOGO

Si tuviésemos que expresar el propósito de este libro con la máxima concisión, diríamos que presenta una interpretación «ontológica» de los fenómenos biológicos. El existencialismo contemporáneo, al igual que otras filosofías que le precedieron, dirige sus miradas solamente al hombre, como si hubiese sido encantado por él. Hace al hombre el homenaje, que es a la vez una carga, de atribuirle *a él* muchas cosas que tienen su raíz en la existencia orgánica como tal. Al proceder así, el existencialismo priva a la comprensión del mundo orgánico de los resultados que alcanza la autopercepción humana, y por esa misma razón traza mal la verdadera línea divisoria entre el animal y el hombre.

Por su parte, la biología científica, atada por sus propias reglas a los hechos físicos externos, se ve obligada a pasar por alto la dimensión de interioridad propia de la vida. Hace desaparecer así la diferencia entre «animado» e «inanimado», y al mismo tiempo convierte esa vida, que explica en su integridad desde el punto de vista material, en algo cuyo sentido es todavía más enigmático de lo que lo era antes de recibir esa explicación.

Estos dos puntos de vista, que desde Descartes se mantienen antinaturalmente separados, guardan una relación de complementariedad lógica. Con la intención de afirmarse a sí mismo, cada uno le hace en realidad el juego al otro a la vez que perjudica su propio objeto, de modo que al cabo ambos salen malparados: la comprensión del hombre sufre por esa separación tanto como la de la vida extrahumana. Una renovada lectura filosófica del texto biológico puede recuperar la dimensión interna —que es la que mejor conocemos— para la comprensión de lo orgánico. De esta manera, propor-

cionará a la unidad psicofísica de la vida el lugar en el todo teórico que perdió debido a la separación entre lo mental y lo material iniciada con Descartes. Y lo que se gane para la comprensión de lo orgánico será también una ganancia con vistas a comprender lo humano.

Las investigaciones que siguen se esfuerzan así en superar, por un lado, los límites antropocéntricos de la filosofía idealista y existencialista, y, por otro, los límites materialistas de la ciencia natural. En el misterio del cuerpo vivo se unen de hecho esos dos polos. Las grandes contradicciones que el hombre descubre en sí mismo —libertad y necesidad, autonomía y dependencia, yo y mundo, relación y aislamiento, creatividad y mortalidad— están preformadas ya en las más primitivas manifestaciones de la vida. Cada una de estas mantiene un equilibrio muy peligroso entre el ser y el no ser, a la par que desde el primer momento alberga un íntimo horizonte de «trascendencia».

Estudiaremos este tema, común a toda vida, siguiendo el desarrollo ascendente de las capacidades y funciones orgánicas: metabolismo, movimiento y apetito, capacidad de sentir y percepción, imaginación, arte y concepto. Se trata de una progresivo aumento de libertad y peligro, que alcanza su culminación en el hombre. Este solo podrá comprender renovadamente su condición de único si deja de verse a sí mismo en separación metafísica.

Sin embargo, el lector no encontrará aquí nada del optimismo evolucionista de un Teilhard de Chardin, con la grandiosa e imparable marcha de la vida hacia su más alta perfección. Tampoco nada del principio de novedad creadora, en continuo cumplimiento de sí mismo (y por eso en continuo éxito), que A. N. Whitehead situó en la base del incesante movimiento del universo. Encontrará más bien la vida contemplada como un experimento con apuestas y riesgos crecientes, que en la libertad del hombre, preñada de peligros, puede llevar tanto a la catástrofe como al éxito. Espero que la diferencia de este punto de vista con los recién mencionados y con otras *success stories* metafísicas (casi todas las metafísicas que han llegado hasta nosotros parecen serlo) se vea no solo como una mera diferencia de temperamento, sino como un imperativo de justicia filosófica.

Si bien mis instrumentos son en lo esencial el análisis crítico y la descripción fenomenológica, hacia el final de la obra me he atrevido a embarcarme en especulaciones metafísicas siempre que parecía necesario hacer conjeturas sobre cuestiones últimas e indemostrables (pero no por ello, en modo alguno, carentes de sentido). Este paso está claramente señalado, y el lector de mentalidad más bien

positivista puede trazar la frontera que no está dispuesto a cruzar conmigo. Mientras que entrar o no por ese camino quedaba a mi elección, se debe al objeto mismo, y no a un deseo mío, que su estudio me haya envuelto en las teorías acerca del ser, desde Platón a Whitehead, y en cuestiones que van de la física y la biología a la teoría del conocimiento y a la ética. El fenómeno mismo de la vida niega las fronteras que suelen separar nuestras disciplinas y campos de trabajo entre sí.

Los capítulos de este libro aparecieron originalmente como investigaciones separadas entre 1950 y 1965, todas a excepción de una primero en inglés, y algunas después en alemán. En 1966, tras someterlas a la oportuna revisión y añadir apéndices y pasajes de transición entre algunas de ellas, las reuní en el libro *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York, 1966. La edición alemana que ahora ve la luz con algunas modificaciones respecto de la inglesa ha sido preparada por el doctor Dockhorn y por mí, que nos hemos repartido el trabajo de su traducción. Concretamente, el doctor Dockhorn ha traducido la introducción y los capítulos 3, 6, 7 y 8 (con sus respectivos apéndices, salvo el del capítulo 8), y yo todo lo demás. Dada la peculiar relación que todo autor tiene con su propia obra, y la circunstancia de que en este caso la lengua a la que traduzco es mi lengua materna, en la que ya había formado mi estilo como escritor antes de iniciar mi trayectoria intelectual en inglés, era natural que revisase estilísticamente el concienzudo trabajo de mi traductor. Me he permitido también una libertad respecto del contenido original de la que ciertamente solo el autor puede hacer uso. Como es natural, la tarea de «traducir» ha tenido ese mismo sentido también en las partes sobre las que he trabajado solamente yo. Solo un escritor emigrado que haya emprendido una tarea similar sabrá qué peculiar es esta experiencia de «retraducirse» de la lengua adquirida a la propia.

El libro alemán es en general idéntico al aparecido en inglés, si bien (al margen de modificaciones y ampliaciones dispersas) con las dos excepciones siguientes: el capítulo 4, escrito en alemán y publicado por primera vez en *Studium Generale* (1957), no se encuentra en el libro en inglés; en cambio, el ensayo sobre Heidegger y la teología contenido en este último (capítulo 10), no aparece en el libro alemán, pues ya ha sido publicado en alemán en otro lugar (en G. Noller [ed.], *Heidegger und die Theologie*, 1967) y aquí podía omitirse sin perjuicio para la marcha de la argumentación. No se puede decir lo mismo de los capítulos 9, 11 y 12, que aunque ya aparecieron reunidos en alemán en la «Kleine Vandenhoeck-Reihe» bajo el

título de *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, son necesarios para que el presente libro no quede sencillamente sin terminar.

El título elegido para la primera edición alemana[1] expresa mejor que el del original inglés lo que considero que es el tema central de este libro: organismo y libertad.

New Rochelle,
Nueva York, 1972 HANS JONAS

1. *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973), mientras que el que lleva la edición alemana de 1994 que hemos traducido es *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Insel Verlag, Frankfurt a. M., 1994) (*N. del T.*).

Introducción

SOBRE LA TEMÁTICA DE UNA FILOSOFÍA DE LA VIDA

Una filosofía de la vida tiene por objeto la filosofía del organismo y la filosofía del espíritu. Este es ya un primer enunciado de la filosofía de la vida. Se trata, de hecho, de una hipótesis que ya adelanta y que tendrá que demostrar. Pues el anuncio del volumen externo significa nada menos, desde el punto de vista del contenido, que lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores, y que el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones. De las dos mitades de esta afirmación solamente la segunda, y no la primera, está en consonancia con el pensamiento moderno, mientras que únicamente la primera mitad, y no la segunda, es conforme al pensamiento antiguo. Que *ambas* afirmaciones son válidas e inseparables una de la otra: esta es la hipótesis de una filosofía que trata de ocupar su lugar propio más allá de la *querelle des anciens et des modernes*.

El filósofo que contempla el gigantesco panorama de la vida sobre nuestro planeta, y se ve a sí mismo como una parte de él, no se dará por satisfecho con la respuesta (por útil que sea como hipótesis de trabajo de la ciencia natural) de que este incesante y amplísimo proceso, que dando rodeos, pero sin embargo con toda consecuencia, avanza a través de los eones y prueba sus fuerzas en creaciones cada vez más atrevidas y sutiles, es «ciego». No podrá aceptar, en efecto, que ese proceso se agote en una permutación mecánica de elementos indiferentes que, al seguir su curso, va depositando sus resultados casuales en forma de especies y junto con ellas, de modo igualmente casual, da origen a las manifestaciones de lo subjetivo que se unen a los resultados físicos al modo de un subproducto tan enigmático como superfluo. Más bien, toda vez que la materia ha

dado noticia de sí precisamente de esta manera, a saber, organizándose de hecho de este modo y con estos resultados, el pensamiento debería hacerle justicia, aceptando que la posibilidad de hacer lo que ha hecho estaba situada ya en su naturaleza inicial. Esta potencia original debería entonces ser incluida en el concepto de la sustancia física, al igual que la finalidad patente en sus actualizaciones, las criaturas, debería ser incluida en el concepto de la causalidad física. El pensador no dogmático no recusará el testimonio de la vida, sino que permitirá que se le invite hoy a revisar un modelo de realidad convencional, recibido de la ciencia natural, que quizá empieza ya a ser superado por la ciencia natural misma. (El ejemplo de Whitehead puede mostrar que esa revisión no tiene por qué implicar una vuelta a Aristóteles.)

Con independencia de la historia de su génesis, con independencia, por tanto, de los hallazgos de la investigación acerca de la evolución, la simultánea multiplicidad de la vida, especialmente de la animal, se nos muestra como una secuencia gradual y creciente entre lo «primitivo» y lo «evolucionado». En esa escala tienen su lugar la complejificación de la forma y la diferenciación de la función, la sensibilidad de los órganos sensoriales y la intensidad de los instintos, el control de los miembros y de las capacidades de actuar, la reflexión de la conciencia y la búsqueda de la verdad. Aristóteles leyó esta jerarquía en los datos de la vida orgánica, sin necesitar para ello la idea de evolución. Su obra *De anima* es el primer tratado de biología filosófica. Las condiciones teóricas en las que su gran ejemplo podría ser retomado en nuestra época son muy diferentes de las suyas, pero la noción de una secuencia gradual, de un progresivo depositarse de capas, cada una de las cuales depende de las inferiores a la par que las conserva, seguirá siendo imprescindible.

Se puede interpretar la gradación de dos maneras: según conceptos de la percepción y según conceptos de la acción (según conceptos, por tanto, del «saber» y del «poder»). Es decir, por un lado se puede interpretar atendiendo a la amplitud y claridad de la experiencia, a los grados crecientes de presencia sensible del mundo, que atravesando el reino animal alcanzan en el hombre la más amplia y libre objetivación del todo del ser. Por otro lado, de manera paralela y culminando asimismo en el hombre, la gradación se puede interpretar atendiendo al modo y medida de la intervención sobre el mundo, esto es, a los grados de progresiva libertad de acción. Por lo que hace a las funciones orgánicas, estos dos aspectos están representados por la percepción y la motilidad. La relación recíproca y la interpenetración de ambas facetas —de la percepción y de la acción, de la multi-

plicidad y exactitud de la primera y del alcance y el poder de la segunda— es un tema constante de todo estudio de la existencia animal que quiera realmente adentrarse en su objeto.

Las dos series culminan en el pensamiento del hombre y se ven sometidas en él a la siguiente pregunta: ¿cuál de los dos aspectos está al servicio del otro?, ¿la contemplación al servicio de la acción o la acción al de la contemplación? Al meditar para proceder a esta elección, la biología se convierte en ética. Sea cual sea la respuesta (y la historia de la ética como doctrina del *bonum humanum* sabe de más de una), hay *un* aspecto de la gradación que está fuera de toda discusión: que en los distintos estadios el «reflejo» sensible del mundo se va haciendo cada vez más claro y provechoso, que, por lo tanto, el «saber» aumenta, empezando en el más oscuro sentir que se produce en alguno de los peldaños más bajos de la escala animal, incluso en la más elemental estimulación de la sensibilidad orgánica: en esta ya se «experimentan» germinalmente de alguna manera otredad, mundo y objeto, es decir, se hacen subjetivos y se les replica.

El concepto de «libertad» ya ha aparecido dos veces en la exposición precedente: en relación con la percepción y con la acción. Se espera encontrar este concepto en el campo del espíritu y de la voluntad, pero no antes, y en cualquier caso en la dimensión del actuar y no en la de la receptividad. Pero si el «espíritu» está prefigurado en lo orgánico desde el principio, también lo está la libertad. Y afirmamos de hecho que ya el *metabolismo*, el estrato básico de toda existencia orgánica, delata libertad, incluso que es la primera forma de libertad.

Estas palabras tienen que provocar extrañeza en la mayoría de los lectores, y no espero que sea de otra manera. En efecto, ¿qué podría tener menos que ver con la libertad, qué podría estar más alejado del querer y el elegir, a los que el modo normal de entender las cosas vincula con la palabra «libertad», que el ciego automatismo de los procesos químicos que tienen lugar en el interior de nuestro cuerpo? Sin embargo, esta parte de nuestras investigaciones se propone mostrar que en los oscuros movimientos de la sustancia orgánica primigenia brilla, por primera vez dentro de la necesidad sin fin del universo físico, un principio de libertad del que nada saben los soles, los planetas y los átomos.

Evidentemente, si se utiliza este concepto para un principio tan amplio, se debe mantener al margen de él cualquier connotación relativa a lo consciente y a lo mental. «Libertad» debe designar así un modo de ser objetivamente distinguible, es decir, un modo de existir que corresponda *per se* a lo orgánico y por tanto sea compar-

tido por todos los elementos del conjunto «organismo», pero solo por ellos: un concepto descriptivo ontológicamente, que para empezar puede estar referido incluso a fenómenos meramente corporales. Pero ni siquiera en ese caso puede carecer de relación con el significado que tiene en el ámbito del hombre, del que se ha tomado prestado, pues de otro modo el préstamo y el ensanchamiento de su utilización no pasarían de ser un frívolo juego de palabras. Sin perjuicio para la objetividad física, las características que describe en el nivel más primitivo constituyen la base ontológica, y la anticipación alusiva, de aquellos fenómenos superiores que merecen directamente la denominación de «libertad» y la ejemplifican con toda evidencia. Pero incluso los más altos de esos fenómenos siguen vinculados a los modestos comienzos del estrato orgánico básico como a su condición de posibilidad. De esta manera, ya la primera manifestación del principio, en su elemental y desnuda figura objetiva, implica la irrupción del ser en un ámbito ilimitado de posibilidades, que se extiende a las más remotas distancias de vida subjetiva y está como un todo bajo el signo de la «libertad».

Tomado en este sentido fundamental, el concepto de *libertad* nos puede servir realmente como un hilo de Ariadna para interpretar lo que denominamos «vida». El secreto de los comienzos permanece oculto para nosotros. La conjetura que me resulta más convincente es que ya la transición de la sustancia sin vida a la dotada de ella, la primera autoorganización de la materia hacia la vida, estaba motivada por una tendencia que trabajaba en las profundidades del ser hacia precisamente los mismos modos de libertad a los que esa transición iba a abrir la puerta. Esta conjetura afecta a la concepción de todo el sustrato anorgánico sobre el que se levanta el edificio de la libertad.

Para nuestros fines no necesitamos comprometernos con esta ni con ninguna otra hipótesis sobre los orígenes, pues comencemos donde comencemos ya llevarán dándose desde hace mucho tiempo los «primeros movimientos». Y tan pronto nos encontramos en el campo de la vida —con independencia de cuál pueda haber sido su causa— ya no tenemos que recurrir a hipótesis: el concepto de libertad es aplicable aquí desde el principio y se necesita para la descripción ontológica del más elemental dinamismo vital. Este concepto de libertad nos acompañará en todo nuestro camino ascendente como un instrumento descriptivo e interpretativo.

Ese camino ascendente que hemos de recorrer no es una historia alfombrada de éxitos. El privilegio de la libertad está sometido a la carga de múltiples necesidades, e implica una existencia en peligro.

En efecto, la condición básica de este privilegio reside en el hecho paradójico de que la sustancia viva se ha desligado, en virtud de un acto original de separación, de la universal integración de las cosas en el todo de la naturaleza: se ha enfrentado al mundo, y de este modo ha introducido la tensión de «ser o no ser» en la indiferente seguridad de la posesión de la existencia.

La sustancia viva hizo eso situándose en una relación de precaria independencia respecto de la misma materia que, sin embargo, es indispensable para su existencia. Esto es, distinguió su propia identidad de la de su material de cada momento, en virtud del cual, sin embargo, forma parte del mundo físico común. Cerniéndose así entre el ser y el no ser, el organismo posee su ser de modo condicional y siempre sujeto a una posible revocación. Con este doble aspecto del metabolismo —sus potencialidades y sus múltiples necesidades— el no ser entró en el mundo como una alternativa contenida en el ser mismo. Y es por ello por lo que el hecho de «ser» adquiere un sentido determinado: caracterizado intimísimamente por la amenaza de su negación, el ser tiene que afirmarse, y para un ser que tiene que afirmarse la existencia toma el carácter de un interés o un propósito. La posibilidad de no ser es tan constitutiva para la vida que su ser propio es esencialmente un mantenerse suspendido sobre ese abismo, un continuo moverse por su borde. Es así como el ser, en lugar de un estado dado, se ha convertido en una posibilidad perdida una y otra vez, que hay que estar recuperando incesantemente de manos de su contrario, el no ser, siempre presente, y que acabará engulléndole inevitablemente.

El ser que de esta manera flota en la posibilidad es por entero un *factum* polar, y la vida manifiesta constantemente esta polaridad en las antítesis fundamentales entre las que su existencia está tensada: la antítesis entre ser y no ser, entre yo y mundo, entre forma y materia, entre libertad y necesidad. Todas estas dualidades son, como es fácil darse cuenta, otras tantas formas de relación. La vida es esencialmente relación a algo, y toda relación implica «trascendencia», un remitir a más allá de sí por parte de lo que está relacionado. Si lográsemos mostrar la presencia de esa trascendencia y de las polaridades que la articulan ya en el fundamento mismo de la vida, por rudimentaria y pre-espiritual que sea su forma, habríamos demostrado la verdad de la afirmación de que el espíritu está prefigurado en la existencia orgánica.

De todas las polaridades que hemos mencionado, la más fundamental es la existente entre ser y no ser. Se le arranca identidad en un esfuerzo supremo y duradero por demorar el final, un final que

sin embargo está predeterminado. En efecto, el no ser tiene de su parte a la universalidad o igualdad de todas las cosas. La obstinada resistencia que le ofrece el organismo tiene que acabar en el sometimiento, en el que la mismidad desaparece y ya no vuelve nunca más como esa única mismidad.

Que la vida sea mortal es su contradicción fundamental, pero pertenece inseparablemente a su esencia y no puede separarse de ella ni siquiera con el pensamiento. La vida es mortal no aunque, sino porque es vida; es mortal en su más originaria constitución, pues ese modo de ser revocable, no garantizado, es la relación entre forma y materia en la que descansa. Su realidad, paradójica y en constante contradicción con la naturaleza mecánica, es en el fondo una continua crisis, cuyo control nunca es seguro y en todo momento no es sino la continuación de la propia crisis como tal.

Entregada a sí misma y en completa dependencia de su propio rendimiento, para cuya prestación está sin embargo en manos de condiciones que no puede controlar y que se le pueden negar; dependiente por tanto del favor o del disfavor de la realidad externa; expuesta al mundo, contra el cual y simultáneamente a través del cual tiene que ir afirmándose; independizada de la causalidad del mundo a la par que sometida a ella; habiendo salido de la identidad con la materia y necesitada de ella; libre, pero dependiente; aislada, si bien precisada de contacto; buscando el contacto, amenazada de destrucción por él y no menos amenazada por la carencia del mismo: puesta en peligro por tanto por los dos lados, tanto por el poder como por la fragilidad del mundo, y situada en la más floja de las cuerdas entre uno y otro riesgo; fácilmente perturbable en su proceso, que sin embargo no debe detenerse nunca; vulnerable en su reparto organizado de funciones, que sólo es eficaz en su totalidad; en su centro mortalmente atacable y en su temporalidad expuesta en cualquier instante al final: así es como la forma viva lleva su atrevida existencia particular en la materia, paradójica, lábil, insegura, rodeada de peligros, finita, profundamente hermanada con la muerte. La osadía de esta existencia, llena de temor a la muerte, arroja una fortísima luz sobre el originario atrevimiento de la libertad, ante el que la sustancia no retrocedió al hacerse orgánica.

El enorme precio del miedo, que la vida tiene que pagar desde su comienzo y que va creciendo paralelamente a su desarrollo hacia cotas más altas, niega el aquietamiento a la pregunta por el sentido de semejante audacia. En esta pregunta del hombre, tan atrevido como la sustancia que pugna por cobrar forma en la aurora de la vida, toma voz, tras millones de años, la originaria cuestionabilidad de la vida.

Estos son los temas de los que ha de tratar una filosofía de la vida. Es decir, debe tratar del organismo como forma objetiva de la vida, pero también de su autointerpretación en la reflexión del hombre: esta misma es parte de los hallazgos de la vida, a los que todo avance de la reflexión añade un dato ulterior. En correspondencia con ello, los estudios aquí reunidos versan, por un lado, sobre la gradación de las capacidades naturales con las que los organismos hacen frente a las pretensiones del mundo según están equipados en cada caso: metabolismo, sensación, movimiento, emociones, percepción, imaginación, espíritu. Por otro lado, tratan de algunas de las ideas con las que el hombre ha intentado a lo largo de su historia dar respuesta teórica a la naturaleza de la vida y de él mismo. Este último tema nos lleva necesariamente al terreno moral, y al cabo al metafísico. Nuestros análisis van pasando revista a estos temas, pero no ofrecen teoría alguna cerrada acerca de los mismos, si bien es verdad que el autor tuvo a la vista una teoría de ese tipo a modo de objetivo que guió la concepción de los distintos estadios.

Escritas apuntando a ese objetivo, y publicadas algunas de ellas por separado desde 1950, las distintas investigaciones —así quiero pensarlo— expresan un punto de vista común y constituyen diversas facetas de una filosofía del organismo y de la vida que está por terminar. El autor no se atreve todavía a presentarla sistemáticamente, pero su exposición menos comprometida, en forma de artículos, es decir, de ensayos que analizan aspectos particulares, puede proporcionar una cierta idea de su configuración, aún en devenir, y recorre ya algunas de las etapas del camino que finalmente quizá pueda conducir a ella.

1

EL PROBLEMA DE LA VIDA Y DEL CUERPO EN LA DOCTRINA DEL SER

I. EL PANVITALISMO Y EL PROBLEMA DE LA MUERTE

En los comienzos de la interpretación humana del ser, había vida por todas partes, y ser era lo mismo que tener vida. El «animismo» es quizá la más extendida manifestación de este estadio, y el «hilozoísmo» una de las formas conceptuales reflejas que toma posteriormente. El «alma» bañaba el todo de la realidad y se encontraba a sí misma en todo lugar. No se había descubierto «mera» materia, es decir, realmente inanimada, «muerta». En efecto, su existencia, algo con lo que hoy estamos tan familiarizados, es todo menos evidente. Antes bien, la de que el mundo está animado es la más natural de las suposiciones, y la apariencia de las cosas le presta en un primer momento todo su apoyo. En el escenario terrestre que rodea a la formación de toda experiencia, la vida domina y llena con su presencia todo el primer plano que se ofrece a la mirada directa del hombre. La proporción de materia claramente carente de vida que nos sale al paso en esta esfera primaria es pequeña, ya que la mayor parte de lo que hoy reconocemos como inanimado se halla tan íntimamente entretejido con el dinamismo de la vida que parece participar de su naturaleza propia. La tierra, el viento y el agua —engendrando, moviéndose hacia aquí y hacia allí, alimentando, destruyendo— son todo menos paradigmas de «mera materia».

De esta manera, el pampsiquismo de los albores de la humanidad —incluso prescindiendo de su correspondencia con poderosas necesidades del alma— estaba justificado según las normas de deducción y demostración vigentes para el ámbito de experiencia entonces accesible. Encontraba además constante confirmación en la preponde-

rancia de la vida en el horizonte cercano de la morada terrena del hombre. De hecho, hay que esperar a la ampliación del horizonte hasta las lejanías del espacio cósmico que trajo consigo la revolución copernicana para que la parte proporcional de la vida dentro de la totalidad de las cosas se haga tan pequeña que pueda fundirse en lo que, a partir de ese momento, constituirá el contenido del concepto de «naturaleza». El hombre anterior, con la tierra bajo sus pies y la cúpula del cielo sobre su cabeza, no podía imaginar que la vida fuese una excepción o un fenómeno secundario del universo, en vez de la regla que lo domina por entero. Su panvitalismo era una verdad perspectivista, a la que solo una modificación de la perspectiva podía destronar. En cualquier caso, toda experiencia en este terreno viene precedida por la más convincente de ellas: la de la presencia de vida en todo lo que existe.

En esta visión del mundo, la muerte es el enigma que mira fijamente a los ojos al hombre y contradice ese fenómeno comprendido, autoexplicativo, natural, que es la vida universal. En la misma medida en que la vida pasa por ser el estado primario de las cosas, la muerte se destaca como un perturbador secreto. Por ello, es muy probable que el *problema* de la muerte sea el primero que merezca este nombre en la historia del pensamiento. Su aparición como un problema expreso marca el despertar del espíritu inquisitivo, mucho antes de que la teoría haya alcanzado el nivel de la abstracción conceptual. El natural temor ante la muerte saca fuerzas de la afrenta «lógica» que el hecho de la mortalidad hace a las convicciones panvitalistas. Así, no es de extrañar que toda la reflexión de las primeras etapas de la humanidad pugne con el enigma de la muerte e intente darle respuesta con el mito, el culto y la religión.

Que la muerte, y no la vida, sea lo más necesitado de explicación, refleja una situación teórica que duró mucho en la historia de la especie. Antes de que comenzase el asombro ante la maravilla de la vida, la humanidad se asombraba de la muerte y de lo que podría significar. Si la vida es lo natural, la regla y lo comprensible, la muerte, su patente negación, es lo antinatural e incomprensible, lo que no puede ser verdad. La explicación que la muerte exige tiene que venir dada en conceptos tomados de la vida, ya que esta última es lo único comprensible: de alguna manera, la muerte tuvo que ser asimilada a la vida. Por ello, la pregunta que la primera plantea se dirige tanto hacia atrás como hacia delante, tanto hacia el pasado como hacia el futuro: ¿cómo y por qué ha entrado la muerte en un mundo cuya esencia es la vida, y con el que por tanto la muerte está en contradicción?, ¿a dónde conduce la muerte en el contexto de la vida total,

hacia qué es la transición, dado que todo cuanto es es vida, de manera que también la muerte misma no puede ser en último término otra cosa que vida?

La más temprana metafísica intenta dar respuesta a estas preguntas. Si no puede responderlas, la llevan a la desesperación y a la rebelión contra esa ley incomprensible. Es la pregunta de Gilgamesh, y la respuesta del culto a los muertos. Al igual que en los útiles de piedra se reflejan las primeras capacidades técnicas de la humanidad, en las tumbas, que reconocen la muerte a la par que la niegan, se encarna la primerísima reflexión humana. De ellas ha salido la metafísica bajo las formas del mito y de la religión. Trata de dar solución a la contradicción básica: que todo es vida y que toda vida es mortal. Se enfrenta a este radical desafío, y para salvar la totalidad de las cosas niega la muerte.

Todo problema es en esencia la colisión entre una convicción muy amplia (sea una hipótesis o una creencia) y un hecho particular que no se pliega a ella. El primitivo panvitalismo es la convicción general, la muerte que se produce en cada caso el hecho particular: dado que parece negar la verdad fundamental, es ese hecho lo que tiene que ser negado. Querer interpretar la muerte quiere decir aquí manifestar su índole de ajena al mundo; comprenderla quiere decir —en esta fase de la universal fe en la vida— negarla, hacer de ella un cambio de forma de la vida. La fe en una continuación de la vida tras la muerte, que se expresa en las más primitivas formas y ritos de enterramiento, es un modo de negar esto último. El culto a los muertos y la fe en la inmortalidad, tanto en sí mismos como en las especulaciones en que se desarrollan, son el continuado enfrentamiento del punto de vista de la vida con la muerte, un enfrentamiento que se puede volver también contra el punto de vista defendido y acabar por destruirlo.

La superación de la contradicción, la solución del enigma, al principio solo podía arrojar un resultado favorable a la vida. De lo contrario, solo cabía que persistiese el enigma, un grito sin respuesta, o bien que se abandonase el punto de vista original y de esa manera se alcanzase un nuevo estadio del pensamiento. En las dos primeras alternativas queda de manifiesto la originaria primacía ontológica de la vida. Advertimos así la paradoja de que precisamente la importancia del culto funerario en los comienzos de la humanidad, y el poder del motivo de la muerte en los inicios de la reflexión humana, ponen de manifiesto el poderoso trasfondo del universal motivo de la vida: el ser solamente es comprensible, solamente es real como vida. Y la atisbada constancia del ser solo se puede comprender como constancia de la vida, incluso más allá de la muerte.

II. EL PANMECANICISMO Y EL PROBLEMA DE LA VIDA

El pensamiento moderno que comenzó con el Renacimiento se encuentra en la situación teórica justamente inversa: lo natural y comprensible es la muerte, lo problemático es la vida.

Partiendo de las ciencias de la naturaleza, ha llegado a dominar el conocimiento de toda la realidad una ontología cuyo sustrato es la pura materia, desnuda de todo rasgo de vida. Lo que en la fase animista ni siquiera se había descubierto, ha llegado ahora a inundar el conjunto de la realidad, sin dejar espacio para ninguna otra cosa. El universo de la cosmología moderna, enormemente ampliado, es un campo de masas inanimadas y fuerzas que no persiguen finalidad alguna, cuyos procesos discurren según leyes constantes de conformidad con su distribución cuantitativa en el espacio. Este desnudo sustrato de toda la realidad solo se pudo alcanzar apartando cada vez más todas las características vitales de los hallazgos físicos y prohibiendo estrictamente proyectar en su imagen la vitalidad que sentimos en nosotros mismos.

Según este proceso iba avanzando, la prohibición del antropomorfismo se extendió al zoomorfismo. El resultado fue la reducción a las características de lo extenso, susceptibles de medida, y por tanto a las matemáticas. Solo esas características reúnen las condiciones de lo que ahora se denomina conocimiento exacto: representan lo cognoscible de la naturaleza. Y al ser lo único que cabe saber de ella, se convierten también, en virtud de una seductora operación de sustitución, en lo esencial de la naturaleza, y si son eso, son asimismo lo único real de la realidad. El concepto de saber determina el concepto de naturaleza. Esto implica a su vez que *lo carente de vida* se convierte en lo cognoscible por excelencia, en el fundamento explicativo de todo, y por ello también en el reconocido fundamento ontológico de todo. Es tanto el estado «natural» como el estado originario de las cosas. No solo en atención a su cantidad relativa, sino también por lo que hace a la verdad ontológica, la ausencia de vida es la regla, y la vida la enigmática excepción en el seno del ser físico.

En consecuencia, es ahora la existencia de la vida en un universo mecánico lo que exige explicación, y esa explicación se proporciona con conceptos tomados de lo carente de vida. En su calidad de caso límite en la homogénea imagen física del mundo, la vida ha de rendir cuentas de sí misma acatando los preceptos de esa imagen del mundo. Cuantitativamente, una nada en la inmensidad de la materia cósmica; cualitativamente, una excepción a la regla de sus propiedades; por lo que hace al conocimiento, lo inexplicado en el marco de la

universal explicabilidad de la naturaleza física: la «vida» se ha convertido en la piedra de escándalo de la teoría. Que haya vida, y cómo es posible algo así en un mundo de mera materia, es ahora el problema que se plantea al pensamiento. El hecho mismo de que hoy debamos enfrentarnos al problema teórico de la vida, y no al de la muerte, atestigua el estatus de la muerte como el estado natural y que se explica a sí mismo.

También aquí, el problema consiste en la colisión entre una convicción muy amplia y un hecho particular. Como antes el panvitalismo, el panmecanicismo es ahora la amplia hipótesis, mientras que el raro caso de la vida, realizado en las condiciones de nuestro planeta, tan singulares como excepcionales, es el improbable hecho particular que parece sustraerse a la ley fundamental y por ello debe ser negado en su independencia, o, lo que es lo mismo, debe ser integrado en la ley general. Considerar la vida como problema quiere decir aquí reconocer su índole de extraña al mundo mecánico, que es *el* mundo. Explicarla quiere decir —en esta fase de la universal ontología de la muerte— negarla, convertirla en una variante de las posibilidades de lo carente de vida. La teoría mecanicista del organismo es una negación de este tipo, al igual que el culto funerario y su creencia en la continuación de la vida era una negación de la muerte. *L'homme machine* representa simbólicamente en el esquema moderno lo mismo que representaba el «hilozoísmo» en el antiguo: la usurpación de un ámbito, que es negado, por otro que goza de un monopolio ontológico. El monismo vitalista es relevado por el mecanicista, en cuyas reglas de evidencia la norma de la vida se ha sustituido por la de la muerte. También en el nuevo monismo una forma de la pregunta se dirige hacia atrás: ya no se inquiere cómo ha entrado la muerte en el mundo, sino cómo es que la vida ha entrado en él, carente de ella como era.

El lugar de la vida en el mundo queda reducido ahora al organismo, una problemática forma y ordenación particular de la sustancia extensa. Solo en él se encuentran la *res cogitans* y la *res extensa*, el ser «pensante» y el ser «extenso», después de haber sido arrancados y llevados a dos esferas ontológicas separadas, de las que solo la segunda es «mundo», mientras que la primera ni siquiera pertenece a él. Su encuentro en el organismo se convierte así en un indescifrable enigma. Pero como el organismo en su calidad de cosa corporal es un caso de lo extenso, y por lo tanto un pedazo de «mundo», no puede ser nada esencialmente distinto del resto del mundo, esto es, del ser general del mundo. Este argumento tiene en sí mismo fuerza hacia ambos lados: si ha de haber igualdad, es posible interpretar tanto lo

universal a la luz de lo particular (que se experimenta sin duda como más cercano) como lo particular a la luz de lo universal; con otras palabras, se puede contemplar la naturaleza del mundo a la luz del organismo, o el organismo a la luz de la naturaleza del mundo. Pero ya ha sido firmemente establecido cuál es el ser universal del mundo: mera materia en el espacio. En consonancia con ello, dado que el organismo representa la «vida» en el mundo, la pregunta acerca de la vida reza ahora como sigue: ¿qué lugar ocupa el organismo en el contexto del ser ya definido así?, ¿cómo se pueden reducir esa forma y esa función especiales del organismo a la ley universal del ser? o, más brevemente, ¿cómo se puede reducir la vida a lo carente de ella?

Reducir la vida a lo carente de ella no es otra cosa que disolver lo particular en lo general, lo compuesto en lo simple y la aparente excepción en la regla bien acreditada. Precisamente esta es la tarea que se asigna a la ciencia moderna de la vida, a la biología, cuando se le señala como objetivo que sea «científica». El grado en que logre acercarse a ese objetivo será el criterio para valorar su éxito, y el resto que en cada caso quede sin domeñar es su límite provisional, al que cada vez se deberá hacer retroceder más.

Antes, la consigna era interpretar lo aparentemente carente de vida a la luz de la vida, así como prolongar la vida en la aparente muerte. Entonces era el cadáver, este caso primario de materia «muerta», lo que señalaba el límite de toda comprensión, y por lo tanto lo primero que no se aceptaba a simple vista. Hoy, el organismo vivo, sentiente y dotado de tendencias, es quien ha asumido este papel y es desenmascarado como un *ludibrium materiae*, una sutil engañifa de la materia. En correspondencia con ello, el cadáver es hoy el estado del cuerpo más fácilmente comprensible. Solo con la muerte deja de ser misterioso el cuerpo vivo: con ella abandona el enigmático y poco ortodoxo comportamiento de los seres vivos y regresa al inequívoco y «familiar» estado del cuerpo dentro del conjunto del mundo corporal, cuyas leyes universales constituyen el canon de todo lo concebible. Acercar las leyes del cuerpo orgánico a este canon; difuminar por lo tanto en *este* sentido los límites entre la vida y la muerte; superar desde el lado de la muerte y del cadáver la diferencia esencial: esta es la dirección seguida por la reflexión moderna sobre la vida como un estado de cosas que se da en el mundo. Nuestro pensamiento está hoy bajo el dominio ontológico de la muerte.

Se podría objetar que hablamos de «muerte» para referirnos en realidad a la indiferencia de la mera materia, que posee un carácter neutral, mientras que «muerte» tiene un sentido antitético y solo se

puede aplicar a lo que tiene vida, puede tenerla o la tuvo. Pero de hecho el cosmos estuvo vivo en la imagen de él que tenía el hombre. Su nueva imagen sin vida se fue erigiendo (o rebajando) en un constante proceso de sustracción crítica de su contenido, originalmente más pleno: al menos en este sentido histórico, también la concepción mecanicista del universo presenta un carácter antitético, y no es sencillamente neutral.

Además, no fue la razón crítica quien puso en movimiento esa «sustracción» y la mantuvo largo tiempo en marcha, sino la metafísica dualista, que, según se puede demostrar, tiene raíces en la experiencia de la mortalidad y en la protesta contra ella. El *dualismo* es la pieza que unió históricamente a los dos extremos que hasta este momento nos hemos limitado a enfrentar ahistóricamente. De hecho, él fue el vehículo para el movimiento que llevó al espíritu humano del monismo vitalista antiguo al monismo materialista moderno, llegando así a un resultado que no solo no se había propuesto, sino que es incluso paradójico. Y es difícil ver cómo se hubiese podido pasar de un monismo a otro si no hubiese sido a través de este gran rodeo.

III. EL PAPEL HISTÓRICO DEL DUALISMO

El ascenso y el largo dominio del dualismo es, en más de un sentido, uno de los sucesos decisivos de la historia espiritual de la humanidad. Su importancia en nuestro contexto reside en que a lo largo de toda su trayectoria —rica por lo demás en cambios— trabajó por separar los contenidos espirituales del campo físico, para finalmente, al retirarse la marea, dejar tras de sí, en el terreno por él despejado, un mundo extrañamente despojado de todo atributo espiritual.

Uno de los elementos presentes en el origen y en la historia de los motivos del dualismo es sin duda el tema de la muerte. El «en polvo te convertirás» que todo cadáver grita a los seres vivos, lo definitivo del estado que su corrupción opone a lo pasajero de la vida, no podían dejar de forzar al hombre, por mucho que se resistiese, a fijar su atención una y otra vez en la «materia» como pura materia carente de vida. Tampoco podían dejar de renovar constantemente la oposición al panvitalismo, que podía ser apaciguada, pero no silenciada, por el culto funerario.

Que esta contradicción condujese a la crisis, y cuándo lo hiciese, dependía de especiales circunstancias históricas. A ellas tenía que unirse el «motivo de la muerte» para lograr vencer en algún momento al «motivo de la vida». Pero cuando esto sucedió, y el ingenuo

monismo desembocó traumáticamente en el dualismo, los rasgos de la perturbadora experiencia particular de que se partía se pudieron extender bajo la divisa dualista cada vez más sobre la imagen del universo físico. La muerte conquistó de hecho la realidad externa.

Soma-sema, «el cuerpo es una tumba», así rezaba (en el orfismo) la primera respuesta *dualista* al problema de la muerte. Este problema, al igual que el de la vida, se había convertido en el problema de la relación existente entre dos entidades, el cuerpo y el alma. El cuerpo es en sí mismo «la tumba del alma», y la muerte corporal es la resurrección de esta última. La vida habita como una extraña en el cuerpo, que por su naturaleza propia, en tanto que cuerpo, es en realidad un cadáver: solo vive de modo aparente, por gracia del alma, durante la corta presencia de esta última. En la muerte real, abandonado por ese huésped ajeno a él, el cuerpo vuelve a su verdad original, al igual que el alma que le abandona regresa a la suya.

El descubrimiento del «yo», al que Occidente llegó primero en la religión órfica y que culminó en la concepción cristiana y gnóstica de una interioridad por completo extramundana poseída por el hombre, tuvo un efecto polarizador muy peculiar sobre la imagen general de la realidad: la mera posibilidad del concepto de un «universo inanimado» surgió como respuesta a la insistencia que se hacía, de modo cada vez más exclusivo, en el alma *humana*, en su vida interna y en su inconmensurabilidad con cualquier cosa de la naturaleza[1].

En virtud de esa separación, tan decisiva, y que se agudizó hasta el punto de que los dos miembros separados ya no tenían nada en común, se empezó a definir la naturaleza propia de ambos recurrien-

1. En este contexto resulta muy instructiva, por ejemplo, la polémica que Simplicio, uno de los últimos neoplatónicos, mantuvo en el siglo VI contra su contemporáneo cristiano Juan Filopón. Le acusa de blasfemar al comparar la luz del cielo con el fuego ordinario o con una luciérnaga, y el color del cielo con el de las escamas de los peces (Simplicio, en *Arist. de caelo*, ed. Heiberg, pp. 88, 28 ss.; también le reprocha que, contra Aristóteles, niegue la eternidad del mundo, *ibid.*, p. 66, 10). Se trata de una última protesta de la moribunda devoción hacia el cosmos contra el ultraje que la religión trascendente infería a la naturaleza: la reducción de su lugar jerárquico al estatus general de las meras cosas creadas. Casi mil años antes, los atenienses habían acusado a Anaxágoras de blasfemo por haber equiparado el sol a una bola caliente de metal o de piedra. Entre esos dos sucesos se extiende el auge y la decadencia de la religión cosmológica. El ataque dualista fue más radical que el naturalista de los jonios, que eran «panteístas» en potencia. El naturalismo subsiguiente al dualismo, que ya encontró realizada por este último la tarea de la desdivinización del mundo, es decir, el naturalismo moderno, tenía que ser por tanto más radical que el antiguo, anterior a esa desdivinización. Cf. a este respecto más abajo el capítulo 11, «Gnosis, existencialismo y nihilismo», así como mi obra *Gnosis und spätantiker Geist* I, Göttingen, [3]1964, p. 176, nota 2.

do precisamente a esa recíproca exclusión. Uno era lo que no era el otro. Mientras que el alma al irse retirando reivindicaba para sí toda la significación espiritual y la dignidad metafísica y las concentraba, al igual que a sí misma, en su más íntimo ser, se despojaba al mundo de toda pretensión de ese mismo tipo: en un primer momento, se le demonizó decididamente, y al final era indiferente a cuestiones valorativas de cualquier tipo.

En el punto culminante de la evolución dualista, en el gnosticismo, la comparación *soma-sema*, que al principio se limitaba al hombre, se extendió a todo el universo físico: el mundo entero es *sema*, sepulcro del alma o del espíritu, ese enclave en un territorio ajeno y que carece por otra parte de cualquier relación con la vida. Estamos tentados de decir que en el fondo las cosas siguen igual, con la única diferencia de que hoy el sepulcro se ha quedado vacío. La volatilización crítica de la sustancia espiritual hipostasiada, es decir, de lo que podía estar encerrado en esa tumba o cárcel, no dejó tras de sí otra cosa que las paredes mismas, si bien éstas quedaban establecidas con la máxima firmeza. Esta es, metafóricamente expresada, la posición del materialismo moderno, que ha recibido la herencia del difunto dualismo, o mejor lo que quedaba de ella. De esta manera, la escisión de la realidad en yo y mundo, ser interno y externo, espíritu y naturaleza, tan largo tiempo sancionada por el dogma religioso, había preparado el terreno para los sucesores postdualistas.

Si el dualismo fue la primera gran corrección de la unilateralidad del monismo animista, el monismo materialista que ha quedado como residuo del dualismo representa el triunfo total, y no menos unilateral, de la experiencia de la muerte sobre la de la vida. En este sentido, la conmoción teórica que en un primer momento produjo el cadáver se ha transformado en un principio constitutivo, y en un universo formado a imagen y semejanza del cadáver, el cadáver real y concreto ha dejado de ser enigmático.

Tanto más choca con la nueva regla universal el resto aún no disuelto de organismo, que parece ofrecer resistencia a la alternativa dualista, pero también a la alternativa entre dualismo y monismo. Los esfuerzos por analizarlo según las leyes físicas universales constituyen un continuado enfrentamiento con algo que planta cara a la ontología de la muerte: un enfrentamiento, sin embargo, en el curso del cual no es imposible revolverse contra esa ontología y acabar forzando una revisión de su pretendida exclusividad. En el cenit de su poder, cuando la nueva ontología dominaba sin resistencia alguna, la superación de la contradicción, la solución del enigma, no podía tener lugar más que a favor de la muerte. De lo contrario, el enigma permanecía irre-

suelto, a modo de una molesta pervivencia del dualismo. Pero tanto en uno como en otro caso, quedaba de manifiesto la preeminencia ontológica de la muerte. Esta preeminencia es el monismo de signo opuesto con el que la humanidad salió por la otra orilla de las aguas del dualismo en las que antaño se había sumergido portando el arcaico monismo del alma.

Pero incluso en la desnudez del nuevo monismo, del que se había desterrado a la vida universal, y al que ya no complementaba un polo trascendente de ningún tipo, la vida concreta y finita podía ser contemplada en su «aquí» sin hogar metafísico y valorada según su propia medida, después de llevar tanto tiempo siéndolo con arreglo a otra. Su aquí y ahora, que es todo lo que conserva, tensado entre su comienzo y su final, gana una importancia que los dos puntos de vista —la omnipresencia monista y el más allá dualista— le habían negado. La mirada para lo peculiar de la vida, para lo exclusivo de ella, se ha hecho más atenta en el mismo grado en que se ha estrechado al ir apartándose de la ubicua difusión animista y de la amplitud polar del dualismo; en la medida, por tanto, en que el lugar de la vida en el ser iba quedando reducido al caso particular del organismo dentro del entorno terreno que le condiciona. La índole de condicionante de la vida, a la par que posibilitante de la misma, que posee este entorno es por su parte una casualidad improbable dentro de un universo ajeno a la vida y regido por leyes materiales indiferentes a la misma. La doctrina moderna sobre la vida solamente se puede comprender con el trasfondo de una ontología de la muerte, de la que se ha obtenido —o arrancado— cada vida particular solamente en calidad de diferencia temporal, para terminar recayendo irremisiblemente en la muerte.

El camino a través del dualismo, al que aquí meramente hemos aludido, representa la irreversible secuencia temporal de los dos puntos de vista. El dualismo mismo constituye la más importante etapa intelectual de las habidas hasta ahora en la historia del espíritu, y los resultados a que ha llegado, incluso tras haber sido superado, conservan un valor que nunca perderán. El descubrimiento de las esferas específicas del espíritu y la materia, que rompió el panvitalismo de los albores de la humanidad, creó para siempre una nueva situación teórica. De la percepción, con tanto esfuerzo alcanzada, de que puede haber materia sin espíritu, el dualismo extrajo la inversión, que no fue percibida, de que también puede haber espíritu sin materia. Con independencia de que la tesis ontológica sea o no sostenible, se había llamado la atención sobre la diferencia fundamental de las dos esferas. Su separación dualista condujo a subrayar de la manera más deci-

dida el modo de ser peculiar de cada una, de forma que a partir de ese momento ya no era posible volver a mezclarlas.

Toda contemplación del ser posterior es —por su propia naturaleza, y no solo cronológicamente— postdualista, al igual que los anteriores acercamientos al ser eran por esencia predualistas. En estos últimos aún no se había descubierto la naturaleza propia y la diferencia de los dos aspectos fundamentales, por lo que su monismo era ingenuamente aproblemático, con una aproblematicidad que únicamente la experiencia de la muerte pudo perturbar y solo la técnica pudo ir minando lentamente, hasta que la conciencia teórica de que estaba dotado el dualismo trajo consigo el final de esta y de toda ingenuidad. Del mismo modo, también la contemplación postdualista del ser tiene que referirse inevitablemente a las dos piezas que el dualismo ha dejado tras de sí. Frente a ellas, esa contemplación del ser solo puede ser monista al precio de hacer una elección ontológica entre las mismas, optando por una de las dos, al menos mientras la herencia metafísica del dualismo siga forzando a reconocer su disyunción. Con esta ineludible disyunción en su punto de partida, todo monismo postdualista implica una decisión en favor de una u otra posibilidad. Es decir, es en sí mismo alternativo, por tanto de naturaleza particular, y tiene frente a sí su contrario en calidad de una posibilidad que ha excluido.

Por tanto: en la situación postdualista el monismo tiene no una, sino dos posibilidades fundamentales, representadas por el materialismo moderno y por el idealismo moderno. Ambas corrientes son esencialmente de naturaleza postdualista. Se basan ya en la polarización ontológica producida por el dualismo, y se sitúan cada una de ellas en uno de los dos polos, al objeto de abarcar desde él toda la realidad. Son por lo tanto, en razón de su origen, aunque de ninguna manera por el propósito que persiguen, monismos particulares, y en eso se distinguen del monismo integral de los primeros tiempos, en el que los dos aspectos descansaban uno al lado del otro sin haberse separado.

No es posible volver a ese monismo: el dualismo no fue una invención arbitraria, sino que la dualidad que sacó a la luz está fundada en el ser mismo. Un nuevo monismo integral, es decir, filosófico, no puede abolir la polaridad, sino que debe asumirla y superarla en una unidad del ser más alta, desde la cual los dos polos aparezcan como aspectos de la realidad del ser o fases de su devenir. Ese monismo debe volver a plantear el problema que dio origen al dualismo.

IV. EL IDEALISMO Y EL MATERIALISMO COMO PRODUCTOS DE LA DESCOMPOSICIÓN DEL DUALISMO

El problema sigue siendo el mismo: la existencia de vida capaz de sentir en el seno de un mundo material incapaz de hacerlo y que en la muerte triunfa sobre la vida. Si la solución dualista del problema no es satisfactoria, los monismos particulares —el materialismo y el idealismo— no hacen en el fondo otra cosa que eludirlo, cada uno desde su peculiar unilateralidad. El método que emplean para llegar a la unidad, a saber, la reducción al común denominador que cada uno elige, es la distinción entre realidad primaria y secundaria: en el caso del materialismo, la distinción entre sustancia y función (o «epifenómeno»); en el del idealismo, entre conciencia y fenómeno.

Como posiciones ontológicas, esto es, como auténticos monismos, cada uno de estos dos puntos de vista reivindica para sí la totalidad del ser, y por lo tanto excluye al otro. Pero dado que su punto de partida es en ambos casos particular, comparado con la realidad íntegra, cada uno de ellos encarna la contradicción interna de todo monismo particularista: una contradicción que se revela en el fracaso de su reducción de un elemento al otro. El materialismo fracasa por lo que hace a la conciencia; el idealismo, en lo que respecta a la cosa en sí.

Ciertamente, los dos puntos de vista pueden ocultar su carácter monista, es decir, ontológico, con el deseo de ser tenidos por dos diferentes modos de tratar dos partes separadas de la realidad, y ya no por visiones totales del ser. Pueden presentarse así como diferentes por su respectivo objeto, que a su vez exige en cada caso un método distinto. De esta manera, tendríamos por un lado la fenomenología de la conciencia y por otro la física de la extensión, y el método de la primera disciplina sería idealista con la misma necesidad con que el de la segunda sería materialista. En ese caso, su diferencia ya no sería ontológica, pues no se trataría de visiones distintas del ser, sino óntica, pues se distinguirían por sus objetos. Igualmente, la relación entre esos dos puntos de vista ya no sería alternativa, sino complementaria: «ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu».

Esa coexistencia pacífica presupone que en realidad se trata de dos campos de la realidad separados, aislables el uno del otro. Ahora bien, esto es precisamente lo que no sucede. El hecho de la vida como unidad corporal-anímica, según se nos da en el organismo, convierte a esa separación en ilusoria. La coincidencia de hecho entre interioridad y exterioridad en el *cuerpo vivo* obliga a esos dos saberes a relacionarse desde otro punto de vista que el de la diferencia de objetos.

Tampoco nos serviría una descripción complementaria del mismo objeto desde diferentes «lados» que no se pronunciase acerca de la relación concreta que guardan entre sí en el ser mismo los dos aspectos abstractos. En efecto, esa *epoché* descriptiva, que aspira a su vez a permitir una neutralidad metafísica, solamente se podría aceptar dando por supuesto que los dos campos de fenómenos están cerrados en sí al menos como fenómenos, y que por tanto no se trascienden a sí mismos en razón de su respectivo contenido; esto es, suponiendo que cada uno de esos dos campos *puede* ser descrito por sí mismo sin punto alguno de contacto con el otro.

Pero precisamente el cuerpo vivo, el organismo, presenta esa autotrascendencia en ambos sentidos que hace inservible la *epoché* metodológica: hemos de describirlo como extenso e inerte, y a la vez como capaz de sentir y de querer, pero ninguna de las dos descripciones puede llegar a término sin traspasar el límite que la separa de la otra y sin prejuzgarla. La descripción físico-externa no puede llegar a término sin impugnar la libertad, y con ella la realidad propia de lo interior; la vital-interna, sin impugnar la total autonomía y autarquía de lo extenso.

Tras completar su obra, el dualismo había dejado tras de sí lo extenso como algo carente de vida y de la capacidad de sentir. Ahora bien, el cuerpo vivo forma parte innegablemente de lo extenso. Por lo tanto, o bien es esencialmente lo mismo que lo extenso en general, y entonces queda sin comprender como organismo y vida, o bien es un ente *sui generis*, y en ese caso su índole de excepción es incomprensible y pone en cuestión la regla entera, esto es, la interpretación materialista de la sustancia con arreglo a las desnudas propiedades de lo indiferenciadamente extenso.

Lo mismo cabe decir, *mutatis mutandis*, de la otra facción, la conciencia idealista. El dualismo la había dejado tras de sí como lo incorpóreo por excelencia, es decir, lo absolutamente inextenso e interior. Pero el cuerpo vivo, no obstante ser extenso, pertenece en su calidad de campo de la sensación y de la actividad voluntaria a la interioridad misma. Por lo tanto, o bien es, como parte de la extensión total que se nos da fenoménicamente, una más de las «ideas» externas (*cogitationes*) de la conciencia, y en ese caso queda sin comprender como cuerpo de esta conciencia, como mi cuerpo, como mi yo extenso y mi participación en lo extenso, o bien la vida y la interioridad se extienden realmente a través de él y es realmente «yo», y entonces, aunque extenso, no es una idea de la conciencia, sino el volumen externo de su propia espacialidad interna, que ocupa por sí misma espacio en el mundo. En este último caso, el cuerpo

vivo pone en cuestión los principios mismos de la interpretación idealista de la conciencia como lo opuesto a todo el mundo de la extensión.

De esta manera, el cuerpo orgánico representa la crisis latente de toda ontología conocida, así como el criterio para «toda ontología futura que pueda presentarse como ciencia». Al igual que fue en el cuerpo, concretamente en el hecho de la *muerte*, donde se reveló por primera vez la contraposición entre vida y no vida, cuya incesante presión sobre el pensamiento terminó por romper el primitivo panvitalismo y escindió la imagen del ser, así también es en la unidad concreta que se revela en la *vida* del cuerpo donde fracasa por su parte el dualismo de las dos sustancias. Esta dual unidad, es, en suma, el escollo insalvable para cada uno de los dos sistemas alternativos derivados del dualismo, tan pronto como —y no pueden dejar de hacerlo— aspiren a convertirse en ontologías totales. Sucede incluso que esa unidad dual es quien fuerza a dichos sistemas a ampliarse, y por tanto a traspasar sus propios límites, sin permitirles encontrar protección en la aparente neutralidad de meros campos o aspectos parciales. El cuerpo que es capaz de vivir y de morir, que tiene mundo y es a la vez un trozo de ese mismo mundo, el cuerpo que puede tanto ser sentido como sentir, cuya forma externa es el organismo y la causalidad y cuya forma interna es ser en sí mismo y la finalidad: este cuerpo es el *memento* de la pregunta de la ontología que sigue sin resolver —qué es el ser— y habrá de constituir el canon de los intentos de respuesta futuros, que, más allá de las abstracciones particulares, habrán de acercarse al fundamento escondido de su unidad, y por lo tanto deberán aspirar a un monismo integral y situado en un nivel superior al de las alternativas.

V. LA DESAPARICIÓN DE LA VIDA ENTRE LA «CONCIENCIA» Y «EL MUNDO EXTERIOR»

El problema de la vida es por tanto un problema central de la ontología, y simultáneamente es también una fuente de perpetua intranquilidad para las dos posiciones antitéticas de la ontología moderna, el materialismo y el idealismo. Es característico de la situación teórica postdualista que el problema se plantee actualmente como el problema de la vida y no como el problema de la muerte: esta inversión del planteamiento es el resultado final de aquella contracción de la vida —en virtud de la cual pasó de abarcar el conjunto de la naturaleza a circunscribirse a un fenómeno especial dentro de ella— que comen-

zó con los primeros albores de la diferenciación operada a la luz del dualismo en el seno de la indistinción primigenia. Frente a la enorme violación de fronteras en que incurrió el monismo inicial, al hacer coextensivos la vida y el ser, la diferenciación crítica tuvo que empezar con el descubrimiento de la materia sin vida, para continuar después ampliando el volumen de lo carente de vida a costa de la vida, hasta que en un exceso de éxito lo carente de vida llegó a ser a su vez coextensivo con el ser objetivo.

Como expresión de esta situación teórica postdualista, resulta patente que de las dos variantes de la ontología moderna, materialismo e idealismo, el primero es más interesante y serio que el segundo. En efecto, el *materialismo* da cabida en su ámbito de objetos, entre todos los demás cuerpos, también al cuerpo vivo, y dado que está obligado a someter también a este último a sus principios, se expone a una prueba ontológica real y a la posibilidad de fracasar: es decir, permite que se plantee el problema ontológico.

En cambio, el idealismo puede hurtarse a ese problema. Desde el punto de vista de la conciencia pura, por artificial que este punto de vista sea, siempre puede interpretar en su horizonte de objetos al cuerpo vivo, al igual que a todos los demás cuerpos, como «idea» o «fenómeno» externo, y así negar su propia corporalidad: de esta manera, se ahorra tanto el problema de la vida como el de la muerte[2]. Esta es la causa de que consideremos el materialismo como el representante de la ontología postdualista (de la «ontología de la muerte») y como el auténtico opuesto a la ontología predualista del panvitalismo. El materialismo es la ontología real de nuestro mundo desde el Renacimiento, el auténtico heredero del dualismo, es decir, del residuo dejado por éste, y del materialismo es de quien hemos de ocuparnos. En efecto, solo puede ser fecundo estudiar un punto de vista realista, pues el idealista se nos escapa entre los dedos.

También es posible mostrar que el idealismo de la filosofía de la conciencia no es más que un fenómeno complementario, un epifenó-

2. A decir verdad, junto con la propia corporalidad viva ha de negar también la ajena. Pero dado que sólo sabemos de la conciencia ajena o del «yo» a través de su corporalidad viva, y en general a través de las manifestaciones de lo extenso —para el idealista: como parte de nuestra índole fenoménica y de la síntesis que de ella efectuamos— este punto de vista solamente escapa de la Escila de la corporalidad viva para caer en la Caribdis del solipsismo, al que, por otra parte, todo idealismo consecuente tiene que conducirnos en último término. Ahora bien, a pesar de su inatacabilidad lógica, o quizá más bien a causa de ella, el solipsismo no pasa de ser un truco del pensamiento, y como punto de vista ontológico le falta seriedad: es, para decirlo de una vez, la negación de toda ontología.

meno del materialismo, y por lo tanto, en sentido estricto, uno más de los rostros de la ontología de la muerte. Veámoslo en un aspecto concreto.

Es precisamente la objetivación del mundo en una exterioridad puramente extensa, al modo en que el materialismo lo concibe, lo que deja fuera de sí, a la par que la hace posible, una conciencia pura, que no toma parte alguna en ese mundo, en su dimensión y en sus funciones, que ya no actúa sobre él, sino que meramente lo contempla. Y es por otra parte esta conciencia incorpórea, meramente contemplativa, aquella para la cual la realidad tiene que convertirse en series de puntos situados unos junto a otros en el espacio y unos después de otros en el tiempo, puntos de la extensividad, que necesariamente son tan externos entre sí como externos son para esa conciencia, por lo que únicamente se pueden someter a reglas que ordenen su secuencia externa.

De hecho, sin el cuerpo vivo, a través del cual nosotros mismos formamos parte del mundo y experimentamos la naturaleza de la fuerza y de la efectividad en su ejercicio por nosotros mismos, nuestro saber acerca del mundo sería meramente «perceptivo», intuitivo, y el mundo mismo sería entonces estrictamente exterior y no me ofrecería acceso real alguno hacia él. Nuestro saber del mundo se reduciría entonces realmente al modelo humeano: a secuencias de contenidos situados unos fuera de otros e indiferentes unos a otros, tales que ni siquiera cabría sospechar la existencia de una relación interna entre ellos distinta de sus relaciones espacio-temporales, ni tampoco habría la menor legitimidad para postularla. La causalidad se convierte en este contexto en una ficción apoyada en una base meramente psicológica y a la que se ha despojado de su fundamento propio.

La moderna física ha llegado por su parte a esta renuncia agnóstica desde sus presupuestos materialistas, que por la vía de la absoluta exteriorización tienen que conducirnos a la misma concepción escéptica del problema de la causalidad a la que la teoría de la conciencia llega por el camino de la absoluta interiorización. Estos dos resultados son necesarios, y ambos tienen la misma causa: la conciencia pura es igualmente carente de vida que la materia pura que se sitúa frente a ella. Así, la primera no puede generar entre sus propias representaciones la vida de una concatenación efectiva, al igual que tampoco la segunda puede presentarla a la primera. Esta conciencia y esta materia son producto de la escisión característica de la ontología de la muerte a la que condujo la anatomía dualista del ser. Y ambas se encuentran por esa razón desvalidas no solo frente a la vida, sino ya ante la causalidad general.

Aparentemente, es en este campo de la causalidad mecánica en el que triunfan realmente tanto el planteamiento trascendental como el materialista, hasta el punto de que ese triunfo compensa la renuncia a comprender o a fundamentar la teleología ontológica. Pero más bien hemos de decir que, a la larga, una parte de un todo no puede salir ganando con lo que otra pierde: al cabo también la causalidad general pierde en comprensibilidad lo que la eliminación de la vida debía asegurarle bajo la forma de conocimiento científico. El destino corrido por el problema de la causalidad en la teoría del conocimiento idealista, por una parte, y en la física materialista, por otra, es un síntoma de que ambas posiciones, contempladas desde un punto de vista ontológico, no son sino productos residuales y fragmentarios del dualismo. Solamente son consecuentes cuando cada una de ellas reconoce desde su escepticismo el resultado de su aislamiento, que no es otro que la inexplicabilidad de lo que por haber sido rasgado se ha convertido efectivamente en inexplicable. El aislamiento artificial de *res cogitans* y *res extensa*, al excluir a la «vida», grava la herencia del dualismo —esta ontología de la muerte de doble rostro— con problemas que ese mismo aislamiento hace a la vez irresolubles.

Pero ¿no nos hallamos aquí ante una contradicción? ¿Acaso no es la diferencia entre lo carente de vida y lo dotado de ella precisamente lo que permite poner de relieve con toda claridad lo peculiar de la vida? ¿Y esta circunstancia no ha reportado beneficios precisamente al «espíritu», por cuanto este, por así decir, atrajo hacia sí mismo lo que había de vida en el universo y lo concentró en su interioridad como conciencia? Si, por un lado, la materia fue considerada como muerta, tendría que ser inevitable por otro lado que la conciencia, realzada frente a la materia, se convirtiese, en calidad de heredera de la vitalidad animista, en el refugio de la vida, incluso en el producto de su destilación.

Pero la vida no admite destilación alguna; está situada siempre entre los aspectos purificados, allí donde estos alcanzan su concreción. Las abstracciones no viven. En realidad, permítasenos repetirlo, la conciencia pura no es menos carente de vida que la materia pura situada frente a ella, y por ello está igualmente alejada de la mortalidad que la segunda. Vive al modo de los espíritus separados y se encuentra desorientada en un mundo que ya no comprende. El mundo ha muerto para ella, al igual que ella para el mundo. La antítesis dualista no conduce a la intensificación de los rasgos de la vida al concentrarlos en un polo, sino a la muerte de los dos polos por su separación del centro vital. Y esta muerte que se les da se venga en la forma de que —dejando a un lado ahora el enigma de la vida— la

imagen de una causalidad dotada de fuerza eficiente no encuentra justificación, ni siquiera para interpretar la regularidad externa de los movimientos de la materia, en nada que se nos dé inmediatamente.

VI. EL LUGAR CENTRAL DEL CUERPO VIVO EN LA ONTOLOGÍA Y EL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD

En este punto no podemos dejar de recordar la respuesta de Kant al escepticismo humeano, con su aspiración a aportar esa justificación *a priori*. Pero tampoco la solución trascendental del problema, que pretende fundamentar la causalidad y su validez objetiva exclusivamente desde la conciencia pura, puede sustraerse a la verdad de que la concreción no es derivable de una de sus abstracciones. Su éxito depende esencialmente, entre otras cosas, de que pueda demostrar que la causalidad es realmente un concepto del entendimiento puro (así como de que pueda mostrar en qué se basa su validez objetiva). Pero un examen sin prejuicios arroja el resultado de que no el entendimiento puro, sino únicamente la concreta vida corporal —en el choque de sus fuerzas, que se sienten a sí mismas, con el mundo— puede ser la fuente de la fuerza, y por tanto de la representación de la causalidad. El entendimiento en sí solamente reconoce el fundamento y la consecuencia, no la causa y el efecto: entre estos últimos existe una concatenación de tipo real, en virtud de la fuerza, y no de tipo ideal, en virtud de la forma. La vivencia de la fuerza viva, concretamente de la propia, en la actividad del cuerpo es la base empírica para las abstracciones de los conceptos universales de eficiencia y de causalidad, y es el «esquematismo» del *movimiento* del cuerpo vivo *dotado de dirección*, no el de una intuición neutral y receptiva, el que media entre la formalidad del entendimiento y el dinamismo de lo real.

De esta manera, la causalidad no es un fundamento apriórico de la experiencia, sino ella misma una experiencia fundamental. Esa experiencia se adquiere en el *esfuerzo* que debo hacer tanto para superar en mi actividad la resistencia de la materia cósmica como para resistir el impacto de la misma. Todo ello tiene lugar a través de y en mi cuerpo, simultáneamente en su exterioridad extensiva y en su interioridad intensiva, cada una de las cuales es un aspecto genuino de mí mismo. Y saliendo desde mi cuerpo hacia fuera, saliendo yo mismo corporalmente, edifico a imagen de su experiencia fundamental la imagen dinámica del mundo: de un mundo de fuerza y resistencia, acción e inercia, causa y efecto.

La causalidad, así, no es un *apriori* formal de la experiencia situado en el entendimiento, sino la extrapolación universal de esa experiencia fundamental efectuada en el propio cuerpo al todo de la realidad. Tiene sus raíces precisamente en el punto de la trascendencia viva y real del yo, en el punto en el que la interioridad se trasciende activamente hacia el exterior y se prolonga en el exterior en virtud de sus efectos. Este punto es el cuerpo vivo intensivo-extensivo, en el que el yo está simultáneamente cabe sí (intensivamente) y en medio del mundo (extensivamente). La causalidad es el hallazgo primario del yo práctico, no del teórico, de su actividad, no de su intuición: es vivencia de aquella y no ley de esta (ver capítulo 2, sección I).

Ahora bien, si la extrapolación universal que se realiza desde la propia corporalidad está o no racionalmente justificada, es una cuestión de la crítica filosófica que aquí hemos de dejar abierta. En cualquier caso, es ante todo una pregunta ontológica, y no una pregunta que se plantee en la teoría del conocimiento. También es en la ontología donde tiene su lugar propio el problema del antropomorfismo —dando a este término su más amplio sentido— aquí planteado. La proscripción y la absoluta prohibición bajo la que se hallan todo antropomorfismo o zoomorfismo relativos a la naturaleza podría revelarse en esta forma extrema, que, por cierto, es específicamente dualista y postdualista, como un mero prejuicio (ver capítulo 2, sección II). En efecto, si se da a la cuestión su auténtico sentido, quizá sea verdad que el hombre es la medida de todas las cosas: no en virtud de la legislación promulgada por su razón, ciertamente, pero sí en virtud del paradigma de su totalidad psicofísica, la cual representa el máximo de completitud y concreción ontológica que conocemos. *Desde* ese paradigma, los tipos de ser van siendo determinados reductivamente mediante progresivas sustracciones ontológicas, hasta llegar al mínimo de la mera materia elemental (en lugar de que la materia más completa vaya siendo constituida desde esta base mediante añadidos acumulativos).

Todavía sigue abierta la pregunta de si la vida representa una complejificación cuantitativa en la ordenación de la materia, de modo que su libertad o su teleología no pasan de ser una aparente difuminación de la tan simple como férrea determinación de la materia debida precisamente a esa complejificación acumulada (una difuminación que se debe más bien a nuestra impotencia analítica que a la naturaleza propia de la vida), o si por el contrario la materia «muerta» debe ser entendida privativamente, como un modo deficiente de las propiedades de la vida sentiente, como su limitación al mínimo de un estado germinal infinitesimal, de manera que en ese caso su deter-

minismo sería libertad dormida, aún por despertar. La justificación ontológica de esta pregunta reside en la circunstancia de que *el cuerpo vivo es el prototipo de lo concreto* y, en la medida en que es *mi* cuerpo, es en su inmediatez simultánea de interioridad y exterioridad la *única* cosa concreta que se me da *íntegra* en la experiencia: su concreta integridad efectiva nos muestra que la materia en el espacio, pese a que por lo general solamente la experimentamos desde fuera, *puede* tener un horizonte interno, y que por ello su ser extenso no es necesariamente todo su ser. Vistas las cosas desde la única concreción real, tanto la mera extensión como la mera interioridad se nos muestran como abstracciones.

Pero con independencia de esta cuestión metafísica de la unidad de la realidad y de las tesis que quizá quepa derivar de ella, con independencia por tanto de la pregunta que versa acerca del derecho a hacer las citadas extrapolaciones de nuestra corporalidad, sigue en pie el hecho de que *sin* el cuerpo y su autoexperiencia elemental, sin este punto de partida de nuestra más amplia y universal extrapolación al todo de la realidad, no podríamos obtener representación alguna de la existencia de fuerzas y efectos en el mundo, y por tanto tampoco de una concatenación activa entre todas las cosas: es decir, no tendríamos concepto alguno de naturaleza.

El idealismo —mostrándose aquí como un fiel reflejo del materialismo— al situar de lleno al cuerpo vivo entre los objetos externos o los fenómenos de lo extenso, al comprenderlo como objeto de experiencia y no como fuente de la misma, como algo dado al sujeto en lugar de como la realidad activa-pasiva del sujeto mismo, se ha privado de la posibilidad de comprender, más allá de una regla para ordenar externamente determinadas secuencias de fenómenos, una real concatenación de las cosas según su naturaleza propia, ya en la imagen de la causalidad mecánica, ya en la imagen de la causalidad teleológica (a este respecto nada puede decir, por principio, el punto de vista trascendental). Pero sea cual sea la causalidad de que se trate, la crítica humeana estaba plenamente justificada cuando afirmaba que la causalidad no comparece en intuición alguna y que el nexo entre los *data* no es a su vez un *datum*, un contenido de la intuición. La fuerza no es ciertamente un *datum*, sino un *actum* que se hace presente al hombre en el esfuerzo. Ahora bien, el esfuerzo no es una intuición, y todavía menos una forma de la síntesis de intuiciones. La objetivación del pensamiento permanece vinculada a la intuición, por lo que no puede llegar a nada que no esté contenido en ella.

VII. RESUMEN

Así, pues, la renuncia a la inteligibilidad de la vida —el precio que el conocimiento moderno creyó tener que pagar para poder abarcar la mayor parte de la realidad— parece hacer ininteligible también el mundo. Y con la reducción de la causalidad teleológica a la mecánica, por grandes que sean sus ventajas para la descripción analítica, no se ha ganado nada en lo que respecta a la comprensibilidad del nexo mismo: ambos son igual de enigmáticos desde un punto de vista «objetivo».

Nuestras observaciones aspiraban a mostrar en qué medida el problema de la vida, y con él el problema del cuerpo vivo, deben estar en el centro de la ontología (y hasta cierto punto también en el de la teoría del conocimiento). Vida quiere decir vida material, por lo tanto cuerpo vivo, o más brevemente, ser orgánico. En el cuerpo vivo está atado el nudo del ser, que el dualismo corta, pero no desata. El materialismo y el idealismo intentan deshacer ese nudo, tirando cada uno desde un extremo del mismo, pero quedan ellos mismos presos en él. Que el problema de la vida ocupe una posición central no solo significa que posee una importancia decisiva para valorar cada una de las ontologías totales dadas, sino también que para tratar ese problema es necesario echar mano del conjunto de la ontología.

A ese conjunto pertenecen las diferentes ontologías elaboradas hasta ahora a lo largo de la historia, por mucho que tengan más que decir sobre el planteamiento que sobre la solución del problema. Nuestras reflexiones arrojaron el resultado de que de ese testimonio ontológico del pasado que no podemos dejar de tener en cuenta no debemos excluir ni siquiera el «animismo», es decir, el monismo panvitalista de los primeros tiempos de la humanidad: no se puede decir que el principio de interpretación del ser que el animismo representa, por preconceptual que sea, esté superado por el conocimiento moderno[3].

Ahora bien, según hemos visto, la fase decisiva para el despliegue de nuestro problema es la constituida por el dualismo, que por lo demás representa también el giro más rico en consecuencias de la historia de las interpretaciones del ser y de sí mismo efectuadas por el hombre: bajo la larga dominación dualista, el problema planteado por la paradoja de la vida recibió su tratamiento más fuertemente

3. Pensemos en el pampsiquismo de un Teilhard de Chardin o (en un nivel filosófico considerablemente más alto) en la teoría de Whitehead de que toda actualidad es un modo de sentir.

antitético, y fue legado sin resolver en su forma más alejada de toda posible conciliación. Y al cabo hemos visto que de las posiciones postdualistas que recibieron unilateralmente, cada una a su manera, la herencia dualista, el materialismo disfruta de una posición de preferencia como escenario del encuentro con el problema de la vida, y presenta ese problema en una forma más inesquivable que el idealismo. También es en el materialismo donde más difícil resulta sobornar al pensador: este se enfrenta aquí con su propia negación, ya que lo que él piensa le niega como ser pensante. En cambio, al dar primacía al pensamiento, el idealista toma de antemano su propio partido, por lo que corre más peligro de olvidar un aspecto de la pregunta que el materialista.

2

PERCEPCIÓN, CAUSALIDAD Y TELEOLOGÍA

En el primer capítulo hemos visto cómo el mundo, tras su mayor alejamiento del animismo, es decir, tras la purga a la que le sometió el dualismo, quedaba desnudo de toda conexión inteligible entre sus componentes, por lo que ya no podía proporcionar concepto alguno de la naturaleza como un todo dotado de eficiencia. Pudimos observar cómo esta situación, en la que toma cumplida venganza la negación cognitiva del cuerpo vivo, encuentra su expresión ontológica en la exclusión de las causas finales de la naturaleza, siendo estas así la primera víctima de la prohibición del antropomorfismo. Más tarde, ya en el campo de la teoría del conocimiento, esa prohibición tendrá como consecuencia que también la causalidad eficiente se torne invisible, lo cual constituye, por cierto, el objeto propio del problema de la causalidad tal y como Hume y Kant lo plantean. En el presente capítulo quisiéramos tratar con algo más de detalle estos dos aspectos de la cuestión, empezando por el que hemos mencionado en segundo lugar.

I. CAUSALIDAD Y PERCEPCIÓN

1. *El problema de Hume y de Kant: la insuficiencia de sus soluciones*

Hume mostró que la «causación» no comparece entre los contenidos de la percepción sensible, y su hallazgo es irrefutable siempre que, con él, entendamos por «percepción» la mera *receptividad* que registra los datos que nos van llegando de los sentidos. También Kant la entendió así cuando asumió los resultados negativos de Hume. Y si

además se piensa, como Hume y Kant hicieron, que esa percepción pasiva es el *único* modo en que «se nos da» originariamente el mundo exterior, de manera que nosotros mismos solo podemos saber de nuestra propia actividad corporal a través de nuestra receptividad y tenemos que *interpretar* las secuencias de datos para poder verlos como acciones, en ese caso la causalidad no puede ser otra cosa que un añadido mental a la materia prima de lo dado originariamente, y las teorías al respecto solamente se distinguen por su modo de concebir la modalidad propia de ese añadido y la fuente de que procede. Así, Hume consideró que ese añadido era la costumbre de la asociación (pasiva por el lado del sujeto), mientras que Kant lo vio en la estructuración obrada por el entendimiento (ciertamente «activo», pero en estricta inmanencia mental). Sin embargo, ninguna de las dos teorías positivas logra cerrar las brechas abiertas por el éxito del argumento negativo.

Por irrefutada que esté la afirmación de Hume de que la causalidad no es algo «dado» a la sensibilidad, es decir, no es un fenómeno (además, en virtud de la definición humeana, ningún fenómeno es transitivo): su narración del nacimiento ilegítimo de la causalidad como fruto de uniones incontroladas (debidas a atracciones recíprocas) entre nuestras representaciones —¡a cuyas relaciones entre sí se les atribuye precisamente el mismo dinamismo que *ellas* niegan a las cosas!— no resiste el examen. Una socialización *post hoc* de representaciones, sea cual sea el efecto de la misma, no puede conceder al protocolo atomístico e internamente estático el carácter que se le negaba al principio. La constricción psicológica o la insinuación que muy probablemente se derivan de ese automatismo de las ideas pueden, ciertamente, llevar de hecho al pensamiento tanto a conexiones incorrectas como casualmente también a otras que no lo sean. Sin embargo, el *prototipo* de esas conexiones debe estar ya disponible desde su propia fuente, *antes* de que se pueda hacer un uso correcto o incorrecto del mismo a sugerencia de quien sea[1].

Bajo esta condición, la reinterpretación del dinamismo mental como dinamismo físico es plausible, al menos psicológicamente, esto es, como un *«factum» secundario*, mientras que el primario es el encuentro con el dinamismo físico como tal: entonces es posible la quizá tentadora confusión de un dinamismo con otro. Asimismo, dado que pertenecemos a esferas totalmente distintas, nos basta prestar

1. Por ejemplo, cuando en la pantalla del cine veo cómo un puño impacta en un cuerpo y este se tambalea, el hecho de que pueda entender la secuencia meramente eidética como dinámica se debe a que antes he experimentado el choque real de dos cuerpos «en mi propia carne».

algo de atención para poder distinguir muy bien entre la persuasión de la imaginación, por alta que sea la voz con que se exprese, y el testimonio de las cosas, por silencioso que este sea, y corregir la primera a la luz del segundo: la vivacidad de la impresión anímica no es un argumento, al igual que tampoco la retórica tiene peso alguno en una discusión objetiva, por frecuentemente que una y otra se revelen de hecho como eficaces. Finalmente, la «fuerza de la costumbre» que —así se nos dice— actúa en la asociación de ideas, puede verse obligada a recurrir para explicarse a sí misma a causas físicas (por ejemplo, a mecanismos cerebrales), es decir, a la *realidad* de precisamente lo mismo que, según también se nos decía, no es más que una ficción forjada por ella misma.

No mucho mejor parada sale la alternativa de Kant, que sustituye el origen psicológico por un origen «trascendental», ya que el *entendimiento* en sí aporta tan poco para justificar las ideas de acción e influjo como la percepción sensible en la descripción que Hume hace de ella (ver p. 26). Allí donde el mecanismo asociativo solamente aporta el sentimiento concreto e irracional de una coerción de la imaginación, ese entendimiento nos proporciona algo totalmente distinto, a saber, la idea formal de una «regla necesaria». Ahora bien, una *regla* de conexión universal y necesaria presupone aquello de lo que debe ser la regla, a saber, la conexión misma, que ella no puede aportar, sino que debe encontrarla ejemplificada originalmente en los casos reales de conexión determinativa, en los que la *fuerza* «coercitiva» del paso de *A* a *B* se experimenta prácticamente (es decir, la experimento *yo* mismo en mi calidad de término de esa relación). Esa *coerción* por la fuerza, dada toda ella en la experiencia particular, es algo enteramente distinto de la «necesidad» de la regla a la que esos casos «tienen» que corresponder universalmente (*a priori*, según Kant, o bien *de facto* en toda experiencia).

La regla dice únicamente *a*) que en todos los cambios actúa una ligazón coercitiva de *algún* tipo (el paradigma originario de la experiencia directa es solamente uno de esos tipos), incluso cuando esa ligazón no se experimenta al actuar ni al percibir; *b*) que en todos los cambios se aplica una medida uniforme para el nexo necesario, o que todas las necesidades individuales (coerciones) son otras tantas partes de una necesidad *universal* (ley); *c*) que esta necesidad es a su vez «necesaria», si bien en un nuevo sentido: necesaria no al modo de la coerción en sí (y menos aún al modo del tipo especial de coerción que experimento en mí mismo), sino al modo de la «naturaleza» como un todo, si es que esta última ha de constituir una unidad inteligible, sea del ser o de la «experiencia». La diferencia es bien patente.

Y sin embargo este evidente equívoco embruja largos tramos de la argumentación kantiana. Cuando relato cómo a pesar de mis desesperados intentos por evitarlo fui arrastrado por una corriente cuya fuerza excedía en mucho a la mía, es claro que estoy hablando de «necesidad» en un sentido diferente, no categorial, del que doy a ese término cuando hablo de la «necesidad» categorial de una *ley* de la causalidad dotada de validez universal. En el segundo caso hablo de una necesidad de la necesidad, de una necesidad abstracta de necesidades concretas, es decir, de la necesidad de que alguna necesidad como coerción (transitiva) rija en cada caso particular y todas estas coerciones juntas formen un sistema homogéneo. El argumento de Kant afecta exclusivamente a esta necesidad (no transitiva) de segundo orden, y no tiene absolutamente nada que decir, ni siquiera implícitamente, a propósito de la cuestión de nuestra genuina experiencia de la causa y el efecto en sí. Su negación de esa experiencia precede a su argumentación, y en ello Kant se está mostrando deudor de las premisas humeanas, esto es, de la concepción tradicional (en último término cartesiana) de la percepción como una sucesión de ideas «neutrales», o lo que es lo mismo, de representaciones o imágenes.

Con todo, no creo que este presupuesto (erróneo) sea vital para el auténtico objetivo que persigue la argumentación kantiana. Ese objetivo, si no me equivoco, no es fundamentar la realidad de la causalidad como tal y su experiencia contingente y particular, sino fundamentar la validez de una *ley* universal de la causalidad para la experiencia como un todo. Lo que habría que examinar (pero ese examen no es tarea nuestra) es, por tanto, si su argumentación alcanza válidamente *este* objetivo. Sea cual sea la respuesta que demos a esta pregunta, es claro que una ley relativa a la experiencia nunca podrá hablar por la experiencia primaria misma.

Para volver a los puntos que las posiciones de Hume y de Kant tienen en común: tanto si se trata de una coacción sentida ejercida por la imaginación como si nos hallamos ante una necesidad comprendida procedente del entendimiento, tanto si estamos bajo reglas psicológicas como si nos encontramos sometidos a reglas racionales, ninguna de la dos posiciones tiene mucho que ver con el despótico choque con las cosas al que quedamos expuestos tan pronto abandonamos el refugio de nuestro espíritu. Las dos doctrinas aspiran a poner un dinamismo interno en el lugar del dinamismo externo, un origen espurio en vez de un origen auténtico, y ambas bajo la suposición de que en este punto la «percepción» calla (cosa que efectivamente hace al quedar aislada en virtud del monopolio cognitivo que

se le impone), y de que por ello no hay conocimiento directo alguno de la fuerza, la transitividad y la conexión dinámica entre las cosas.

2. *Inversión del problema: ¿cómo es posible una percepción neutral?*

Podría suceder que el problema real residiese precisamente en el hecho que Hume y Kant aceptan como definitivo: *la mudez causal de lo percibido*. Si, como debe ser, esta afirmación provoca extrañeza y se la ve necesitada de explicación, se ofrecerá a nuestros ojos una interesante inversión del problema de Hume. A la vista de lo que sabemos acerca de la causalidad que está en juego en la génesis de la percepción sensible misma, su contenido de hecho descausalizado plantea su propio enigma, que agrava el enigma más general de Hume hasta convertirlo en la *paradoja* de que un nexo *causal específico* —la afección de los sentidos— conduce a su propia represión en el terreno de las representaciones, y ello como resultado parcial de su propia actividad específica. Este ocultamiento de su génesis en el resultado perceptivo manifiesto, es decir, este hacer desaparecer su propio carácter causal, constituye un rasgo esencial de lo que Whitehead denomina «inmediatez presentativa» (*presentational immediacy*) y es la condición de la función objetiva de esta última, que de esta forma paga ella misma el precio a cambio del cual obtiene su ganancia propia.

La inversión del problema aquí propuesta implica la aceptación de una fuente independiente y legítima de saber causal, que no solo no resulta afectada por los resultados negativos de la percepción, sino que debemos utilizarla tanto para explicar la percepción misma como para completar los resultados que esta proporciona.

La diferencia que establece Whitehead entre «eficiencia causal» e «inmediatez presentativa» (*causal efficacy-presentational immediacy*) como dos tipos distintos y complementarios de percepción, supone una importante contribución a la solución del problema de Hume, pero no proporciona una explicación suficiente de sí misma (y, de hecho, la expresión «inmediatez» puede dar lugar a malentendidos). Con todo, siguiendo la pauta de esa contribución de Whitehead, me propongo mostrar a continuación: *a*) cómo es que los sentidos difuminan, cada uno en distinto grado, las huellas de su propia constitución causal al integrar su propio producto representativo; *b*) por qué la exclusión del elemento causal se extiende desde el autotestimonio del proceso perceptivo actual a su imagen objetual general, es decir, llegando a abarcar la esfera de la «objetividad» como tal, que de esta manera es realidad desnaturalizada (desactivada), pero que de otro modo no sería posible; *c*) por qué los modos objetivantes de relación

con el mundo así constituidos han tenido que monopolizar el concepto de conocimiento, y los objetos de ese tipo el de realidad, debido a lo cual se han generado ciertos problemas que son peculiares de esta selección de las fuentes del saber (entre otros, el problema de la «conexión necesaria»).

a) ¿Cómo logran los sentidos proporcionarnos un contenido «descausalizado»? Para dar una respuesta completa a esta pregunta sería necesario un análisis de la actividad de los sentidos simultáneamente genético y fenomenológico: limitarse exclusivamente al segundo significaría atarse desde el principio al testimonio del producto final, y de esta manera no poder salir del castillo encantado de la argumentación humeana. Dado que no es este el lugar para un análisis detallado[2], habrán de bastarnos unas breves observaciones que señalen las líneas generales de la reflexión al respecto.

La pequeñez de las unidades de acción y de reacción (en términos de espacio, tiempo y energía) que actúan en la estimulación de los sentidos, es decir, su diminuto orden de magnitud en comparación con el organismo, permite su integración masiva en un efecto continuo y homogéneo («impresión»), en el que no solo quedan absorbidos los distintos impulsos, sino que se extingue el carácter mismo de impulso, transformándose en el de imagen desligada. Allí donde se perciben cualidades sencillas, la materia prima es una múltiple actividad: choques, perturbaciones, distorsiones a escala molecular. Por tanto, los organismos cuya propia magnitud no supere en mucho esa escala no podrán tener percepción alguna, sino únicamente la experiencia de la colisión: un «mundo» no de presencias, sino solamente de fuerzas. Por el contrario, para el organismo grande, la experiencia de la fuerza, cuando tiene esa experiencia en interacciones recíprocas de su propio orden de magnitud, siempre está ya por encima de un continuo de presencia tranquilizada, que es el resultado de la suma sensible de todos los efectos de pequeña magnitud que afectan constantemente a la sensación, pero que al ser transcritos por los sentidos pierden el carácter de sucesos dinámicos. Se trata de una presencia concatenada y sin esfuerzo de un contenido desactivado, cuya transcripción ofrece ese sustrato neutral del ser al que posteriormente, en ocasiones especiales, se añade la experiencia de la fuerza, y del que esa experiencia se distingue de hecho en calidad de fenómeno especial. Este resultado de la percepción: la aparente prioridad del ser constante sobre el actuar ocasional, constituye una in-

2. En el capítulo 8 y en la sección II del capítulo 9 ofreceremos partes de ese análisis.

versión de las relaciones genéticas reales, y más tarde será la raíz del problema teórico de la causalidad.

El grado en que se haga enmudecer en el resultado de la percepción la relación dinámico-causal, o bien se le permita aún tomar la palabra, así como el grado en el que el correr de los sucesos se traduzca en la simultaneidad de la presencia, pueden servirnos para clasificar los sentidos por lo que hace a su respectiva capacidad objetivadora (ver el capítulo 8 sobre la nobleza del sentido de la vista).

En un análisis comparativo, la vista sobresale como el sentido que realiza la más completa neutralización del contenido dinámico y la más inequívoca reducción del objeto de la función perceptiva. La autonegación de la eficiencia causal tiene lugar, en distintos grados, en todos los tipos de percepción sensible: siempre que un estímulo excesivamente fuerte supera violentamente el umbral y la causalidad inunda la sensación, la percepción se ve desplazada por el sentimiento del impacto o por el dolor, esto es, deja de ser propiamente percepción. En el sentido del tacto es especialmente fácil distinguir con claridad las diversas fases del paso de la captación de cualidades a la experiencia de la presión, y posteriormente al mero ejercicio de fuerza. O, para tomar como ejemplo otro sentido: cuando se produce cerca de nosotros una explosión, la fuerza que actúa sobre el órgano receptivo puede ir más allá del ámbito acústico, de manera que en lugar de oír sencillamente un tono de determinada cualidad e intensidad nos sentimos asaltados por una violencia que hemos de sufrir, y que tratamos de rechazar a nuestra vez con una fuerza de signo opuesto. Y al igual que el ruido puede ensordecer, también la luz puede cegar cuando supera los límites de nuestra capacidad de apropiárnosla sensiblemente.

El mundo, así, en lugar de hacerse presente intuitivamente, también puede introducirse dinámicamente en el testimonio que nos da de él mismo, y con su causalidad puede por tanto desplazar violentamente a la percepción. Por lo tanto, es tarea de esta última dejar fuera de su protocolo a la causalidad que toma parte en ella misma, y su obra específica depende de en qué medida sea capaz de ello. En el caso del sentido de la vista, esta tarea se realiza a la perfección gracias a las propiedades dinámicas de la luz y a los órdenes de magnitud relativa que aquí actúan. La aparente inactividad y clausura en sí mismo del objeto visto está en correspondencia con la aparente inactividad y clausura en sí mismo de quien lo contempla, si bien ambos fenómenos son el resultado purificado de los procesos de movimiento de las actividades de conexión. Su total eliminación del producto de la percepción, que con esa pérdida sale ganando,

pero no por ello deja de perder algo, introduce un elemento de abstracción —la abstracción propia de la imagen— en la constitución interna de la percepción sensible, y con ello en el saber de objetos como tal.

b) La represión de la causalidad objeto → sujeto en la percepción trae consigo también la represión a que se somete a la causalidad objeto → objeto, o a la causalidad en general dentro del dominio «teórico» cuando esta última se concibe exclusivamente por analogía con la percepción. Pues en ese caso no admite en su evidencia el testimonio del sujeto que *actúa*, ese saber aparentemente inajenable e «interno» acerca de la causalidad sujeto → objeto que el hombre, en tanto que actúa, posee en su comercio práctico con las cosas. Ese testimonio solo se admite en el terreno teórico una vez que ha sido sometido a la objetivación por la percepción y su contenido ha sido transformado en una serie de datos, es decir, una vez que se ha extraído de él la cualidad activa.

Al rechazar esta evidencia en su forma original (un rechazo que cuenta con una larga historia en el crecimiento del ideal teórico), la comprensión se privó de la única fuente no perceptiva —la experiencia de la fuerza de mi propio cuerpo en la acción— que aún hubiese podido proporcionar por analogía la pieza dinámica capaz de dotar de unidad a la secuencia de procesos observados: estos procesos, que deben el haberse convertido en objetos a la desconexión de la realidad del observador, también han quedado despojados por ello de las características que podrían explicar su conexión mutua. La separación del sujeto a la que se les somete para objetivarlos los deja no menos separados entre sí. El carácter que en general resulta desplazado es el de la *fuerza*, que no es un *datum*, sino un *actum*, por lo que no puede ser «vista» —es decir, objetivada— sino solamente experimentada desde dentro, al ejercerla o al sufrirla.

La neutralización primaria de este carácter por obra de la percepción, que de actualidades hace datos, pasa por herencia a los conceptos del entendimiento, que alza su edificio propio sobre esta misma base de la objetivación. El entendimiento, cuando se le entregan, exclusivamente para su tratamiento, los desnudos objetos de los sentidos, no puede producir por sí mismo el carácter de fuerza, y tampoco puede encontrar por sus propios medios de conexión un sustitutivo para él (en este punto tenía razón Hume, y no Kant). Ahora bien, para disfrutar de la ventaja que le ofrece la separación operada en la relación sujeto → objeto, a saber, la ventaja de la libertad propia de la teoría, debe aceptar también la correspondiente desventaja en lo que respecta a la relación objeto → objeto.

3. *Ganancia y pérdida en la neutralización*

c) La invisibilidad de la eficiencia causal es el precio que se debe pagar para que se presente el ser en sí mismo, y por tanto sea posible la objetividad. Ciertamente, la exclusión de la causalidad implica simultáneamente liberarse de ella, y esto supone una ganancia. La percepción en general, y el sentido de la vista en particular, permiten aquella retirada de la participación causal que libera al sujeto de experiencia para la observación y le abre un horizonte para su atención selectiva. El objeto, permaneciendo en sus límites, está ahora frente al sujeto al otro lado de la grieta producida por la volatilización de la concatenación de fuerzas. Del impacto directo de la realidad, del tumulto de su cercanía, se ha pasado a la distancia del fenómeno. A diferencia del efecto, la «imagen» que ocupa ahora su lugar puede ser contemplada y comparada, retenida en la memoria y recordada, modificada con la imaginación y unida libremente a otras.

Esta separación del comedido fenómeno respecto de la impertinente realidad, que es el logro originario de la percepción, se prolonga en la separabilidad de la esencia respecto de la existencia que está en la base de las más altas libertades propias de la teoría. En el pensamiento abstracto se prolongan la fundamental libertad del sentido de la vista y el elemento de abstracción propio de la imagen, y el concepto y la idea heredan de la percepción el modelo ontológico de objetividad forjado por la primera. La tranquilidad del objeto, sustraído a la agitación propia de las fuerzas, se repite incrementada en la constancia y permanente disponibilidad de la idea: en esta reside en último término el fundamento de toda «teoría». Por consiguiente, la primacía epistemológica de los modos de conocimiento derivados de la percepción —una primacía que históricamente llegó a excluir otros modos de tomar contacto con la realidad— está estrechísimamente ligada a la posibilidad del saber en general, y lo mismo cabe decir de la correspondiente primacía ontológica de su modelo de objeto. Sin embargo, también el exclusivismo tiene que pagar su precio.

En efecto, en la cuenta de pérdidas hay que anotar que la misma separación entre sujeto y objeto que abre un espacio para la libertad propia de la teoría, y que se repite en la separación entre objeto y objeto, incuba en ambas ocasiones de vista un conjunto de problemas que han atormentado a la historia del saber. Con todo, esos problemas son inevitables, ya que radican en los presupuestos básicos del saber de ese tipo, y por la misma razón son también irresolubles en el marco de esos presupuestos.

En lo que respecta a la relación objeto → objeto, el problema humeano de la conexión necesaria (*necessary connection*) es un buen ejemplo epistemológico. La «conexión necesaria» es un pálido sucedáneo de la causalidad real, y ya expusimos anteriormente la crítica que merecen las pretendidas soluciones del problema planteado de esa manera. En su forma ontológica, el problema de la *relación* gira en torno al concepto clásico de sustancia cerrada en sí misma e inactiva —«aquello que no necesita de ninguna otra cosa para existir» (Descartes)— que no es en modo alguno una extravagancia histórica, sino la captación conceptual de la verdad perceptiva: la sustancia, concebida según este modelo, solamente admite relaciones externas, y excluye por definición toda auto–transitividad. Liberar al «ser» de esta cautividad en la «sustancia» es uno de los principales objetivos de la ontología contemporánea. Además, el hecho de que la «fuerza» no tenga cabida en este sistema (un aspecto de la mencionada cautividad) plantea la cuestión del antropomorfismo, cuya expulsión del conocimiento del mundo exterior fue dada por supuesta, sin más, en la teoría del conocimiento de la ciencia.

Por lo que hace a la relación sujeto–objeto, la escisión practicada aquí por la autoridad exclusiva de la objetivación perceptual es en parte responsable de aquellos enigmas del dualismo «conciencia / mundo exterior» que el ocasionalismo, el paralelismo psicofísico y el idealismo trataron en vano de resolver. En vano, ya que sin la autotrascendencia del yo en la *acción*, es decir, en el trato físico con el mundo y en la vulnerabilidad de mi ser que en ella se revela, la clausura del ámbito mental es inatacable lógicamente, y el solipsismo puede entonces parecer circunspección racional en vez de locura[3]. De hecho, expresándonos con concisión extrema, se puede decir que la negación de la causalidad conduce en línea recta al solipsismo, por lo que, en consecuencia, esa negación nunca se ha efectuado con total seriedad.

Este no es más que un precario esbozo de los problemas que surgen de la situación perceptual aislada y que ella deja en herencia a la reflexión de la teoría. En todos ellos, una libertad originaria de la vida animal, la percepción sensible, que es a su vez un retoño de la primaria

3. Nadie que esté en su sano juicio ha sostenido nunca en serio el solipsismo: toda argumentación en su favor, a no ser que sea en un diálogo consigo mismo, presupone reconocer al «otro», cuyo asentimiento se busca. Si quiere presentarse como un diálogo, el argumento es por tanto una mera frivolidad, mientras que el monólogo absoluto es el privilegio de los locos. En ninguno de los dos casos cabe reivindicar la virtud del rigor crítico, que es sin embargo a la que apela el solipsismo para apoyar sus tesis.

libertad de la existencia orgánica en general, pasa la factura de sus privilegios a su propia hija, la todavía más alta libertad del pensar.

Resumen. Volviendo al tema de Hume, vemos ahora: que el resultado a que él llega, a saber, que la causación no se nos da entre los datos de la percepción, no es más que lo que cabía esperar de la naturaleza y del sentido propios de la percepción; que con esta confirmación ese resultado queda restringido simultáneamente al campo al que pertenece, y por ello despojado de sus consecuencias escépticas; que lo más necesitado de explicación no es cómo pasamos del vacío causal de la percepción a la idea de causa, sino cómo es que precisamente la percepción *no* la muestra, es decir, logra ocultarla, de manera que lo asombroso es su ausencia en la percepción y no su presencia en nuestras ideas; que el aspecto primario de la causalidad no es la conexión regular, ni siquiera la conexión necesaria, sino la fuerza y la producción de efectos; que la fuerza y la producción de efectos son contenidos originarios de la experiencia y no interpolaciones entre contenidos de experiencia (percepciones) realizadas por una función sintética, sea esta última la asociación o el entendimiento; que, de hecho, la fuente de *esta* experiencia no es la percepción sensible, sino nuestro cuerpo en el esfuerzo de la acción, precisamente aquella fuente que Hume descalificó sumariamente bajo el rótulo de «conato animal»; finalmente, que el derecho a extrapolar esta fuente yendo más allá de la esfera inmediata en que comparece es una cuestión que una filosofía orgánica debe estudiar sin temor alguno al reproche de que al hacerlo incurre en antropomorfismo.

II. ANTROPOMORFISMO Y TELEOLOGÍA

En toda tabla de los mandamientos y prohibiciones que el credo científico como tal lleva consigo, entre las prohibiciones debe ocupar el primer lugar la de la teleología, esto es, la prohibición de las causas finales. Este es un punto en el que los portavoces de la ciencia ha hecho especial hincapié desde los comienzos de la misma en el siglo XVII, y ha llegado a convertirse en un artículo de fe de la actitud científica tan indiscutido e indiscutible que la pregunta directa «¿Por qué hay que excluir las causas finales?» encuentra hoy en día a muchos científicos desprovistos de una respuesta satisfactoria. La operación de recordar los fundamentos eliminará la apariencia, adquirida por mera posesión pacífica, de que esa máxima es algo que quepa dar por supuesto, y la retrotraerá a las condiciones de que depende su validez.

En primer lugar hemos de observar que la máxima afecta a la teleología entendida como un modo causal de la naturaleza misma, esto es, a la teleología inmanente, y no a la teleología trascendente que podría haber ejercido de una sola vez el creador del sistema de la naturaleza cuando lo creó para que fuese lo que es: todo propósito por su parte en la distribución inicial de la materia del cosmos sería perfectamente compatible con un modo de actuar estrictamente mecánico de esa misma materia, que precisamente de esa manera realizaría el propósito del creador[4]. Con la condición de que se declare que ese propósito es desconocido y por principio incognoscible, y que por lo tanto no puede ser objeto de investigación científica, la concepción científica del mundo puede admitir en general sin el menor problema un propósito final de ese tipo. Cuando la ciencia que iba surgiendo se ocupaba de ese aspecto de la teología, se limitaba a rechazar su forma groseramente antropocéntrica de un universo configurado para utilidad del hombre. Prescindiendo de ello, la representación de un ingeniero divino poseedor de un supremo arte, pero con fines inescrutables, fue de hecho bien acogida por la visión mecanicista del mundo durante la fase más importante de su primer desarrollo.

1. *La negación de las causas finales como* apriori *de la ciencia moderna*

El verdadero problema afectaba a las causas finales como *modi operandi* en la naturaleza y de la naturaleza misma. Históricamente, su rechazo constituía una parte de la gran lucha contra el aristotelismo que iba unida al nacimiento de la ciencia moderna, y en este contexto estaba estrechamente vinculado al ataque a las «formas sustanciales». Por lo que hace a las causas finales, resulta evidente que su rechazo era un principio metodológico que dirigía la investigación, y no una conclusión a la que condujesen los resultados de la misma. No hubo, por tanto, una historia de obstinados fracasos de los intentos de descubrir causas finales en la naturaleza, lo que por otra parte tampoco hubiese justificado el *axioma* de que, por principio, no cabe esperar encontrarlas en ella y de que en ningún caso debemos buscarlas.

4. Un caso paralelo es la teleología de toda máquina fabricada por el hombre: en la ordenación de sus partes encarna una causa final que dirigió la actuación de su constructor, mientras que su funcionamiento sigue exclusivamente causas eficientes, cuya operación estaba prevista en el plano. Con otras palabras, la causalidad final no está colocada como tal en la máquina, sino que está traducida en causalidad eficiente, a la que se confía la realización del fin de que se trate.

Así, pues, con la inauguración de la ciencia moderna, y de modo enteramente repentino, la mera búsqueda de causas finales fue declarada incompatible con la actitud científica y pasó a ser considerada como una desviación de la búsqueda de las verdaderas causas. Solo más tarde, cuando esa actitud se llevó a la práctica, se reunieron los resultados negativos, consistentes concretamente en el éxito de la explicación sin causas finales, esto es, en la continuada demostración de que se podía pasar sin ellas. Permítasenos decirlo de nuevo: la exclusión de la teleología no es un resultado inductivo de la ciencia moderna, sino un decreto apriorístico de la misma. Pero sólo puede ser esto último si la teleología está ya en contradicción con el tipo de ser que de antemano se estipula para los objetos posibles de la ciencia natural, y por lo tanto también con el concepto de causa correspondiente a esos objetos.

Y, sin embargo, nadie ha afirmado todavía que el de «causa final» sea un concepto arbitrario, abstruso o «antinatural». Muy al contrario, nada es más natural para el espíritu del hombre y nada más familiar para la experiencia humana elemental: y precisamente esta circunstancia era la que iba en su contra a ojos de la nueva actitud científica. Es precisamente nuestra propensión a la explicación teleológica lo que la hace sospechosa. Francis Bacon la cuenta entre los «ídolos de la tribu» (*idols of the tribe*), esto es, entre los prejuicios innatos a la naturaleza humana. «Y entonces pretendiendo remontarse más allá acaba por caer más cerca, como es en las causas finales, que arrancan más bien de la naturaleza del hombre que de la del universo, corrompiendo con ello de mil modos la filosofía»[5].

Ya en este temprano momento, los hechos mismos —la poca hospitalidad de la naturaleza para las causas finales— se consideran probados y no necesitados de argumentos a su favor. Pero es significativo que la única circunstancia cuyo recuerdo se considera suficiente para desacreditar a la teleología a ojos del lector inteligente es que las causas finales pertenecen a la naturaleza del hombre, y no a la del universo, lo que implica que no se puede realizar inferencia alguna

5. Francis Bacon, *Novum Organum*, I, 48, traducción y notas de Risieri Frondizi, Buenos Aires, ²1961, p. 90. (*N. del T.*: cuando existe traducción al español de las obras citadas por Jonas y nos ha sido accesible, indicamos los datos de la misma; cuando además hemos podido localizar en ella el pasaje citado por Jonas, transcribimos la traducción que ofrece del pasaje citado; cuando no hay o no hemos encontrado una traducción española fiable, pero hemos localizado el pasaje en su idioma original y nos era posible traducirlo al español, lo hemos hecho, indicando [trad. J. M.]; en los restantes casos, hemos traducido las citas del alemán, lengua en la que figuran prácticamente siempre en el libro de Jonas).

del uno al otro, lo que a su vez supone que entre ambos existe una diferencia básica en la línea del ser. Esta es la suposición fundamental, no tanto de la ciencia moderna misma cuanto de la metafísica moderna que estaba a su servicio.

En la generación siguiente a Bacon esta suposición fue elevada por Descartes al rango de un principio sistemático. Bajo el rótulo de *res extensa*, la realidad externa fue separada por completo del mundo interior del pensamiento, constituyendo a partir de ese momento un campo autosuficiente para la aplicación universal del análisis matemático y mecánico: la idea de «objeto» misma fue transformada por la purga dualista. Íntimamente relacionado con este proceso está el monopolio gnoseológico que desde entonces se concedió a la modalidad perceptiva del conocimiento, es decir, al conocimiento externo que toma como modelo al sentido de la vista: a consecuencia de ello, la «objetividad» se convierte esencialmente en el resultado de la elaboración a que se someten los datos de los sentidos externos en atención a sus propiedades extensionales. Otros posibles modos de relación con la realidad, como la comunicación entre vida y vida, o la experiencia del choque y de la resistencia de las cosas dada en el esfuerzo corporal, no podían cumplir las exigencias impuestas por ese ideal de saber exacto, y dejaron de ser tenidos en cuenta.

Este predominio exclusivo de la percepción que se distancia y que objetiva, en colaboración con la separación dualista entre sujeto y objeto, considerados como dos reinos heterogéneos, llegó hasta tal punto que se prohibió taxativamente toda utilización de caracteres de la experiencia interna para interpretar el mundo exterior (si bien ese tabú no fue respetado cuando más adelante la psicología materialista violó esa frontera en sentido inverso). En cualquier caso, el antropomorfismo, e incluso el zoomorfismo en general, se convirtió en alta traición científica. En esta constelación dualista encontramos la «naturaleza del hombre» considerada como una fuente de impureza para la «filosofía» (esto es, para la ciencia natural), y la objeción contra la explicación teleológica es que es antropomórfica.

2. *La proscripción del antropomorfismo y sus consecuencias para la teoría del conocimiento*

La lucha contra la teleología es por tanto una fase de la lucha contra el antropomorfismo, y esta última es de suyo tan antigua como la ciencia occidental misma. La crítica que comenzara con el rechazo de los jonios a la personificación mitológica llegó, bajo el nuevo impulso que le comunicó el dualismo científico, a descubrir la mácula aun en

la forma mucho más sutil del finalismo aristotélico. Pero el argumento, una vez puesto en marcha, no se detuvo en ese punto, sino que alcanzó incluso a las causas eficientes, en favor de las cuales se había desterrado a las finales.

Así, después de Hume las nociones de fuerza y de conexión necesaria se ven como ajenas al testimonio que nos dan las cosas y como surgidas de ciertas impresiones internas del espíritu relativas a su propia manera de trabajar: contarlas entre lo que leemos en las cosas no pasa de ser, por tanto, un caso más de aquella proyección de rasgos de la autoexperiencia subjetiva humana a la naturaleza que la ciencia objetiva había puesto fuera de la ley. Incluso aunque no se comparta la concreta teoría de Hume acerca del origen de esas nociones, sigue siendo verdad que los conceptos de fuerza y causa proceden de un tipo de experiencia que (para decirlo con Locke) además de «impresiones de la sensación» encierra dentro de sí «impresiones de la reflexión». En efecto, esos conceptos utilizan de hecho el saber del sujeto acerca del modo en que es afectado interiormente él mismo (por ejemplo, la autopercepción del esfuerzo muscular) como parte integrante de la experiencia de objetos. Precisamente este momento «subjetivo» es suficiente para someter la introducción subrepticia de dichos conceptos en el ámbito de los objetos al veredicto general que recae sobre el antropomorfismo.

La ciencia siguió la dirección escéptica que le imprimía la filosofía. La teoría de la física se separó del concepto explicativo de fuerza por considerarlo antropomórfico e inverificable mediante una exposición de la realidad consistente meramente en medirla, y limitó sus pretensiones a registrar secuencias de posición en un sistema espacio-temporal de coordinadas y a formular las regularidades cuantitativas de dichas secuencias como «leyes de la naturaleza». Se renunció por tanto a la explicación en favor de la mera descripción, que al asignar a las posiciones y a los cambios de posición en el continuo extenso valores cuantitativos, y al colocar estos valores en el lugar antes ocupado por las entidades, se convirtió en una descripción meramente matemática. La búsqueda de fuerzas motrices se abandonó tan completamente como la de formas sustanciales, es decir, la explicación causal siguió a la explicación final por el camino que conducía al desván de los trastos viejos. En realidad, la noción misma de explicación se volatilizó tan pronto alcanzó su perfección el movimiento anti-antropomórfico de la teoría del conocimiento.

En el seno de ese movimiento se advierte así una profunda dialéctica. En primer lugar fue eliminada la personificación mística, y más tarde lo fue la teleología impersonal, todo ello a fin de dejar el

terreno libre para una verdadera explicación de la naturaleza. Pero esa explicación con arreglo al concepto de causa eficiente aún dependía de un resto del despreciado animismo, a saber, de la interpolación universal de las representaciones de fuerza y de causación en la imagen del mundo, una interpolación en virtud de la cual se podía disponer de estos elementos de la experiencia personal del esfuerzo y del movimiento como un tejido de unión entre los sucesos naturales observables. Con la *completa* eliminación del animismo, la ciencia se ha privado del mismo terreno de sustentación que había ganado para la explicación racional sustrayéndoselo al animismo tras desplazar *parcialmente* a este último. El largo camino desde el primigenio animismo, que a través del dualismo condujo hasta el materialismo postdualista, termina en la renuncia agnóstica a la idea del saber como *comprensión* de sus objetos. Irónicamente, esto sucedió en el momento en que con la abdicación del dualismo había desaparecido la coerción *metafísica* a un modelo de naturaleza estrictamente desvitalizado.

3. *La reapertura postdualista de la pregunta*

La relevancia de esa última observación para la cuestión de la teleología es la siguiente: al igual que sucede con otros rasgos «antropomórficos», es evidente que la justificación de la exclusión apriórica de las causas finales de la realidad exterior residía en una metafísica dualista, que en el acto de la exclusión conservaba simultáneamente la verdad del elemento excluido en el terreno natal de este último. El finalismo debe tener su sede legítima en aquel lugar del que pudo ser derivada su idea, y en la división dualista todavía no está negada la naturaleza del hombre o de la vida que proporciona esa sede, sino que está meramente disociada de la *res extensa*.

Ahora bien, a la luz de la experiencia orgánica el dualismo se reveló como insostenible. El ocasionalismo y el paralelismo psicofísico fueron intentos desesperados de salvar la concordancia consigo misma de la nueva ontología de la ciencia. Con su fracaso, el materialismo científico se encontró en una incómoda posesión exclusiva del campo, sin contar con la protección de la coartada dualista y cargado con una tarea de la que la anterior división del trabajo le había exonerado. Pues cuando el dualismo sale de escena y la *res cogitans*, vista ahora como fundada en lo orgánico, se convierte en una parte y en un producto de la naturaleza uniforme, la atribución de Bacon de las causas finales a la «naturaleza del hombre» pierde el efecto separador que poseía en la configuración dualista. Y, finalmente, la teoría de la

evolución, convertida ahora en una parte inseparable del monismo moderno, difumina las últimas trazas de la línea de separación en la que descansaba el entero argumento de la contraposición o contraste entre «naturaleza» y «hombre».

De esta manera, en una ontología monista el proceso legal seguido contra el antropomorfismo se convierte en problemático en su forma absoluta, y en principio vuelve a estar abierto. Ese proceso parece entonces obligarnos a elegir entre dos tesis monistas: o bien entender la presencia de interioridad dirigida a fines en una parte del orden físico, a saber, en el hombre, como un testimonio válido de la naturaleza de aquella realidad ulterior que esa interioridad hace surgir de sí misma, y aceptar lo que ella revela en sí misma como parte de la evidencia universal; o bien extender las normas de la materia mecánica hasta el corazón de la clase de fenómenos aparentemente heterogéneos y desterrar a la teleología incluso de la «naturaleza del hombre», desde la cual manchó la «naturaleza del universo», es decir, enajenar al hombre de sí mismo y negar la autenticidad de la autoexperiencia de la vida.

3

ASPECTOS FILOSÓFICOS DEL DARWINISMO

I. LAS PREGUNTAS POR EL ORIGEN EN EL PENSAMIENTO MODERNO ACERCA DE LA NATURALEZA

El modelo mecanicista de naturaleza que tomó cuerpo en el siglo XVII se aplicó en un primer momento a estructuras ya terminadas, fuesen estas el sistema solar o el cuerpo de los animales, sin obligar a los pensadores a pronunciarse acerca del origen de las mismas. Cada una de esas estructuras se concebía, allí donde se la encontraba, como un mecanismo en funcionamiento. Ese mismo funcionamiento, al ser reducido por el análisis a los componentes elementales de materia y movimiento, debía resultar explicable con arreglo a un modelo uniforme. La pregunta de cómo pudiera haber aparecido esa estructura en la historia pasada de la naturaleza no era todavía parte del programa de la ciencia, si bien, en ocasiones, fue objeto de una sumaria especulación.

La evitación, al menos provisional, de esta pregunta preñada de peligros teológicos constituyó una eficaz protección para la infancia de la ciencia moderna. Durante alrededor de un siglo, las creencias teístas de los fundadores de esa ciencia les permitieron obviar el problema del origen. Incluso cuando el niño ya se había robustecido, el deísmo del siglo XVIII seguía proporcionando a la nueva cosmología científica un marco teológico, por precario que este fuese. A la idea de un cosmos vivo y autocreador, a la que se adherían los panteístas, contraponía el deísmo la idea de una gigantesca máquina que, una vez puesta en marcha, seguía funcionando por sí misma. Pero primero tenía que ser construida y puesta en marcha: el creador que actuaba constantemente se convirtió en el constructor (el

«relojero»), que no actuaba más que una sola vez, mientras que el lugar del motor inmóvil, que atrae al mundo a su eterno presente, pasó a ser ocupado por el motor inicial, que en un primer momento comunicó al mundo una determinada cantidad de movimiento.

Por una curiosa ironía del destino, era la representación bíblica de un Dios creador extramundano, y de la creación como un acto del que se decía que había tenido lugar «al principio», lo que había venido preparando el terreno para esta precaria imagen. «¿Qué Dios es ese que se limita a empujar desde fuera?», protestaba Goethe. Al mismo tiempo, la idea de una máquina ya terminada no era para el espíritu científico mismo más que un recurso provisional. Era inevitable que lo primero en el orden de la explicación fuese primero también en sentido temporal, y que el estado actual fuese el último miembro de una serie temporal que lo vinculaba con aquellos primeros elementos. Si estos son los hechos de materia y movimiento, absolutamente primitivos y que no obedecen a plan alguno, y resulta posible derivar de ellos solos la serie que desemboca en el estado actual, la creación es superflua.

Desde los comienzos de la especulación humana, las preguntas por el origen han estado presentes en toda pregunta omniabarcante acerca de la naturaleza de las cosas. La filosofía mecanicista no constituyó una excepción a esta regla. Sus principios señalaban por sí mismos *dos* direcciones para la investigación de todo fenómeno físico, de las que la segunda se activó tan pronto la madurez de la primera permitió a la ciencia atreverse a salir de la protección del deísmo.

La primera dirección era, como hemos dicho, el análisis de sistemas físicos *dados*, es decir, la explicación de su comportamiento observable por principios universales de la mecánica. La segunda estribaba en la reconstrucción de un posible *origen* de esos sistemas a partir de estados previos, y en último término a partir de un indeterminado estado originario de la materia: ese primer estado se transformaría a lo largo del tiempo, siguiendo los mismos principios universales de la mecánica y sin que interviniese un espíritu planificador, en el correspondiente sistema estable, el cual no sería por su parte más que una fase necesaria de la historia causal del estado originario.

Las dos direcciones se pueden ejemplificar: la primera, con la teoría newtoniana que presenta el sistema planetario como un orden subsistente; la segunda, con la hipótesis de la nebulosa de Kant-Laplace acerca del origen de ese orden[1]. Pertenece a la esencia de la

1. Ambos aspectos se encuentran ya articulados en la derivación genética y en la explicación funcional del «cuerpo político» formuladas por Hobbes: es el mismo dina-

física moderna que ambas preguntas han de ser respondidas utilizando los mismos principios. Es decir, el origen y la existencia resultante se distinguen únicamente como estados previos o posteriores, respectivamente, de un sustrato idéntico: la realidad productora es de la misma naturaleza que la producida, solo que ocupa un lugar distinto en la infinita serie temporal de causas y efectos. Esto significa que cada cosa dada puede ser considerada a la vez como efecto y como causa, esto es, como producida por el pasado y como productora del estado futuro que resultará de ella[2].

La única diferencia cualitativa que se admite todavía entre los orígenes en general y sus posteriores consecuencias (en el caso de que los primeros resultasen ser más autoexplicativos que las últimas, y por ello apropiados como punto de partida relativo de una explicación) reside en que, a falta de una inteligencia planeadora situada al comienzo de las cosas, los orígenes deben representar un estado de la materia *más sencillo* y, en un marco caracterizado por el azar, más probable. Si prescindimos de esta única diferencia, los orígenes más tempranos y las consecuencias más tardías son de la misma naturaleza. Y dado que la fuente del dinamismo de toda transformación no es otra cosa que la falta de equilibrio, cualquier estado de organización que se haya alcanzado manifestará la medida de equilibrio relativo que resultó de la inestabilidad de una anterior distribución de masas.

De esta manera, el lugar de una creación trascendente y constructora pasa a estar ocupado por la entera secuencia misma en su infinita prolongación. El secreto metafísico de este nuevo modo de ver las cosas reside en la concepción radicalmente temporal del ser, o

mismo primitivo —el miedo a una muerte violenta— lo que determina tanto el estado de naturaleza, totalmente carente de orden, como el paso de ese estado al orden de la comunidad y la permanente mecánica de esta última.

2. Una buena ilustración de ello es el «calculista divino» de Laplace, en cuyo análisis el estado actual del mundo (en lugar de representar una máquina construida de modo definitivo) aparece como una configuración pasajera en el constante paso de configuraciones que constituyen en conjunto la existencia del mundo en el tiempo infinito. *Todas las configuraciones son de igual valor* en su calidad de cortes practicados en un momento dado en la suma constante de movimiento y materia. Por ello, la elección de uno de esos cortes como inicio es tan arbitraria como la de otro en calidad de punto final, y tampoco es menos arbitraria que ver el estado actual como realización de un propósito perseguido por el creador. Todo momento del tiempo, con solo que dispongamos de los datos relativos a cuerpos, posiciones y fuerzas, proporciona igual de bien que cualquier otro la base para calcular los estados de todos los demás momentos pasados o futuros. Para el intelecto analíticamente ilimitado de la ficción laplaciana, la gigantesca ecuación correspondiente a un instante dado contiene toda la historia pretérita y futura del mundo. El mundo se concibe desde entonces como la *historia global de la materia*, y ya no como un determinado orden de la misma.

lo que es lo mismo, en la equiparación del ser con la acción y el proceso. La posición central en el esquema ontológico que se asigna al movimiento, en sustitución de cualquier *ens realissimum* de la especulación anterior, es lo más característico de este gran cambio.

En este nuevo sentido de la noción de «origen» se advierte una completa inversión de la vieja idea de la superioridad de la causa creadora sobre sus efectos. Se había supuesto siempre que la causa debía contener no solo más energía, sino también más perfección que los efectos. Lo productor debe poseer más «realidad» que lo producido: debe ser superior también en formalidad para poder explicar el grado de forma de que disfruta lo derivado. En el peor de los casos, la causa debía tener, de todo lo que posean las cosas que se siguen de ella, al menos «tanto como», y nunca «menos que» estas últimas[3].

Es patente que la modalidad de deducción genética introducida por el pensamiento moderno invirtió completamente el orden del modo de pensar clásico. Si las situaciones más elementales pueden producir por sí mismas toda la multiplicidad y el orden, y estos últimos se explican en virtud del dinamismo de las primeras, tenemos que, expresado paradójicamente, la causa es inferior al efecto: no en cantidad, que permanece constante, pero sí en articulación estructural. Por lo que hace al origen, así como desde el punto de vista funcional, lo primitivo explicará a partir de ahora lo articulado, lo inestable lo estable, el desorden el orden y el devenir el ser.

II. APLICACIÓN DE LA IDEA MODERNA DE ORIGEN AL REINO DE LA VIDA

1. *La resistencia de las formas vivas al modelo mecanicista de origen*

De todas las esferas del ser, fue la de los seres vivos la que prestó una resistencia más duradera a la aplicación de esta idea de origen. Hasta

3. La posición clásica se caracterizaba por ver a lo más bajo, es decir, a lo más elemental, como «menos» que lo más alto, y por lo tanto como más pobre en realidad y puesto al servicio de una realización más alta. Dado que el primer principio explicativo estaba tomado de la suprema modalidad de ser, que era la «primera» también ontológicamente, la explicación se movía de modo típico desde el punto más alto de la escala hacia abajo, y los órdenes más bajos se derivaban de los más altos por privación. El reino de las pasiones, por ejemplo, se caracteriza por la ausencia de la razón, pero dado que en definitiva existe, también él debe participar del principio del ser, si bien en menor grado que la razón. Plotino constituye el ejemplo extremo de este movimiento explicativo de arriba hacia abajo, en el que lo más bajo (la mera materia) ocupa el último lugar.

el siglo XIX no logró la teoría de la *evolución* someter la vida a este esquema general de tratamiento y estudio.

¿A qué especiales dificultades se debió ello? Para Descartes, los cuerpos de los animales eran máquinas («autómatas») construidas de manera que funcionasen como lo hacían. Sin embargo, aunque en su funcionamiento mismo, dado que era automático, no actuaban ni una inteligencia ni un querer de fines, de todas maneras su construcción *con vistas a* ese funcionamiento parecía postular esas mismas cualidades en su autor. Y cuando, según el nuevo modo de ver las cosas, la tarea constructiva corresponde a la materia misma, es precisamente el éxito del análisis científico de los organismos —a diferencia de lo que sucede con la majestuosa simplicidad de la estructura cósmica— lo que se opone a la verificación de ese modo de ver las cosas. Pues cuanto más admirablemente están construidas esas estructuras, menos posible parece concebir su surgimiento de otra forma que en virtud de un propósito o plan; un plan, además, que resulta tan superior a toda perspicacia humana como superiores se muestran en su construcción las máquinas naturales a las hechas por el hombre. Si se prescinde de plan o dirección teleológica, la probabilidad en contra de un surgimiento meramente casual tiene que parecer no menos aplastante que aquella con la que se enfrentan los monos que, en el famoso experimento fantástico, tienen que crear toda la literatura universal martilleando a ciegas durante eones y eones en sus máquinas de escribir. La comparación es válida en tanto en cuanto se suponga la invariabilidad de las especies y, con esta, la aparición separada de cada una de ellas.

El problema se hace más complejo cuando atendemos al hecho de que en *estas* estructuras mecánicas, es decir, en los organismos, a diferencia de lo que ocurre con las estructuras cósmicas permanentes, tenemos constantemente a la vista su devenir en los distintos ejemplares. Es aquí, más que en ningún otro lugar, donde la génesis forma parte de la imagen íntegra de la entidad, si bien esta génesis a la que nos referimos se aparta decididamente del modelo mecanicista. En efecto, en el surgimiento, incesantemente repetido, de individuos sumamente organizados a partir de las más pequeñas células germinales, parece inmediatamente evidente que asistimos a la ejecución de un plan de crecimiento y desarrollo predeterminado.

Así, era precisamente la idea de «evolución», sugerida por los hechos de la *reproducción*, la que bloqueaba los intentos de extender al reino de la vida las mismas categorías genéticas que parecían aplicables a la realidad en su conjunto con arreglo a principios mecanicistas. De hecho, el concepto de «evolución» servía originalmente para

caracterizar ese mismo fenómeno de la génesis individual, y de ninguna manera la aparición de la especie. Es más, la «evolución» en sentido literal presupone la existencia de la especie, porque es esta última la que proporciona en los progenitores el plan predeterminado que «se desenvolverá» en cada generación. Lo que evoluciona no es el modelo mismo, sino su nueva encarnación en cada generación, desde la célula germinal hasta la madurez: lo que «se desenvuelve» estaba «envuelto» en la célula germinal; su potencia en esta se deriva de su acto en el antecesor. Por tanto, desde un punto de vista causal los progenitores producen aquí no solo la existencia del descendiente, sino también la *forma* de este último, y la producen en virtud de que poseen precisamente la misma forma. Este tipo de causalidad, esencialmente distinto del operante en la cadena mecanicista de causas y efectos, constituye un argumento muy fuerte a favor de la eficiencia de una *causa formalis* además de la *causa efficiens*, o a favor de la existencia de formas sustanciales, que de lo contrario quedarían expulsadas de todo el sistema de explicación de la naturaleza. Dicho brevemente: el concepto de *dévelopment* como tal se oponía al de mecanismo y seguía implicando una u otra forma de ontología clásica.

Cuando la pregunta por el origen se extendió por fin también a esos planes de crecimiento que se repetían permanentemente a sí mismos, se asistió a una empresa de primer rango ontológico, cuyo éxito en el terreno de la ciencia natural estaba llamado a consumar el movimiento antiplatónico del pensamiento moderno. Bien es cierto que la presunción de la no eternidad de nuestra Tierra, derivada de la cosmología científica, seguía exigiendo (al igual que la doctrina de la creación) unas instancias primeras en la cadena de causas. Pero esas instancias ya no tenían que ser representantes de las formas específicas existentes, si es que estas últimas se consideraban como un resultado en el tiempo, y no como determinantes atemporales del gran proceso de la vida. El problema de probabilidades ilustrado con los monos se escindía entonces en dos partes: la de la generación originaria de formas primeras y la de la derivación de las actuales a partir de las primeras, y esta escisión contenía el secreto del éxito, ya que superaba la monstruosa improbabilidad que se hacía patente en aquel ejemplo.

2. *Superación de la resistencia en virtud de la teoría moderna de la evolución*

La «evolución», en el moderno sentido de la palabra, permitió asignar de modo fiable a la materia la producción por sí misma de la esfera de la vida, y con ello permitió al monismo materialista de la

ciencia natural dar un decisivo paso hacia adelante. Pudo hacerlo al *abandonar* el significado original de la palabra «evolución», tomado del proceso de crecimiento de los organismos individuales. La idea de preformación y despliegue se sustituyó por la imagen cuasi-mecánica de una secuencia sin plan ni dirección, pero no obstante progresiva, cuyos comienzos, a diferencia de la célula germinal, no predicen nada acerca del resultado final o de los sucesivos pasos que conduzcan hacia él. Si las formas vitales proceden unas de otras, y no han surgido cada una con independencia de las demás, la piedra de escándalo que toda primera generación representa para la ciencia se traslada a la primerísima aparición de la vida, donde su magnitud, y con ella la carga que supone para la teoría, disminuyen en consonancia con el mínimo de organización que se ha de suponer para tan temprano comienzo. Por inmensamente rico que fuese en consecuencias, ese primer paso, la transición de lo inorgánico a lo orgánico, se puede acortar hipotéticamente todo lo que se desee para no sobrecargar las probabilidades de que se hayan producido combinaciones casuales. Toda la multiplicidad posterior se confía entonces al dinamismo de este primer y originario algo. Para que toda la doctrina sea científica, es esencial que el dinamismo al que se apele no contenga nada de teleología, de disposiciones preformativas o de tendencias a formas futuras más altas, sino que «desenvuelva» esas formas más altas, sin que estuviesen «envueltas» en la forma inicial en sentido alguno.

Todo depende de un concepto de este dinamismo que, por un lado, sea satisfactorio desde un punto de vista causal y, por otro, no dote a lo primitivo de un contenido misterioso que anticipe los estadios más avanzados: la causalidad eficiente debe explicar el surgimiento de lo más avanzado a partir de lo primitivo, pero al hacerlo así debe mantener esto último tan inequívocamente primitivo como es en sí mismo. En ese caso, mientras que cada lanzamiento de los dados sigue siendo ciego, la situación queda decisivamente modificada desde el punto de vista del cálculo de probabilidades: una vez que tenemos la primera y más sencilla forma de vida, los dados siempre se agitarán posteriormente en cubiletes bien acotados, con dados escogidos y habiéndose definido previamente de qué modos caerán, con lo que el espacio para el azar queda considerablemente reducido. Asimismo, cada «tirada de dados» está condicionada por la suma de las anteriores, añade a los resultados de estas el suyo propio y no tiene que partir de cero. Con otras palabras: tan pronto existe vida, ella misma va determinando progresivamente sus propias condiciones para el juego mecánico de las variaciones, con lo que el cálculo de probabilidades es, de hecho, más favorable que para los monos, que

tienen que comenzar de nuevo a cada instante y en su actuación no están determinados por sus logros anteriores.

Así pues, la *herencia*, que empezó pareciendo el argumento más fuerte en favor de la teoría de la inmodificabilidad de las especies, se convierte, muy al contrario, en el instrumento para rechazar esa teoría: transmitidos en la reproducción, los efectos de la mutación —cada uno de ellos añadido a los conservados de un momento anterior— se pueden acumular siguiendo una misma línea, y los cortos pasos del azar pueden crecer hasta convertirse en muy grandes y complejos genotipos. Junto a esta acción acumulativa de la mutación por herencia, la acción de la *selección natural* sobre los resultados de esta última parece muy apta para ocupar el puesto de principio directivo dejado vacante por la teleología. De hecho, fue la teoría darwiniana de la evolución, con su conexión de variación por azar y selección natural, quien consumó la expulsión de la teleología de la naturaleza. Los «fines», a partir de ahora superfluos incluso en la historia de la vida, se retiraron por completo a la subjetividad.

Como en toda teoría omniabarcante, también en la actual teoría de la evolución y de la genética se imbrican mutuamente hechos, hipótesis y deducciones. La evolución como tal pertenece a la categoría de los hechos probados, pues lo son que las especies cambian, que han ido surgiendo en una serie de modificaciones a partir de formas anteriores y que su conjunto forma un sistema de familias de origen común que se va ramificando, en el que lo sencillo precede a lo complejo y las transiciones son paulatinas. Es asimismo un hecho probado la aparición de mutaciones, pero no su naturaleza ni su causa. La selección natural es una deducción lógica a partir de dos premisas, la competencia y las diferencias existentes entre los competidores, que, por su parte, son hechos. El carácter azaroso de las mutaciones es una hipótesis: la producción de algunas mutaciones en virtud de fuerzas externas, por ejemplo mediante radiación, es un hecho de experiencia comprobado en el laboratorio, pero la pretensión de que estas sean representativas de todas las mutaciones y del dinamismo que les subyace no es más que un intento de aplicar la navaja de Occam. Finalmente, que este tipo de variabilidad sea suficiente para explicar la aparición de los órdenes taxonómicos más grandes es provisionalmente más bien una afirmación metafísica (o, dicho más sobriamente, un postulado metodológico) que una hipótesis científica, si es que a la noción de «hipótesis» pertenece la construcción de un modelo que funcione al menos mentalmente. Todos estos aspectos plantean problemas filosóficos, algunos de las cuales vamos a estudiar a continuación.

III. LA REVOLUCIÓN PROVOCADA EN EL CONCEPTO DE VIDA POR LA IDEA DE EVOLUCIÓN

Ya el descubrimiento del mero hecho de la evolución tuvo profundas consecuencias para el concepto general de vida, aun dejando aparte por completo la cuestión específica del origen del hombre. La teoría de Descartes sobre la naturaleza animal tenía como punto de partida fijo una estructura mecánica determinada en cada caso —el tipo dado de organismo— y concebía la vida del animal en cuestión como la función de esa estructura, esto es, como el funcionamiento de la máquina. La estructura determina aquí unilateralmente la función y la explica, por lo que el análisis de la primera responde a todas las preguntas que sea razonable plantear a propósito de una cosa viva. En cambio, la doctrina de la evolución contempla este tipo estructural dado, que es condición para el ejercicio de las operaciones vitales específicas en cada caso, como un producto de la vida, como resultado y punto provisional de detención de un constante dinamismo, que por su parte debe ser caracterizado como «vida». De esta manera, la vida aparece ya en sus meros medios, es decir, en el equipamiento estructural que permite vivir, como algo que ella solo se debe a sí misma, al menos como su propio resultado, en lugar de comparecer sencillamente dotada con esos medios y facultades.

Nos encontramos así ante uno de los descubrimientos relativos a la naturaleza de la vida más ricos en consecuencias que se hayan hecho nunca. Entre otras cosas, completa la eliminación de esencias inmodificables del seno de la realidad, y sella por tanto la victoria final del nominalismo sobre el realismo, que tenía su último bastión en la representación de especies naturales. Este es, por tanto, un acontecimiento filosófico de primer rango, puesto que confirma plenamente el antiplatonismo del espíritu moderno. Si añadimos la falta de toda orientación teleológica, el proceso evolutivo se presenta como una auténtica aventura de transcurso enteramente imprevisible. Esta noción específicamente moderna de la vida como una aventura sin plan ni fin predeterminado va unida a la desaparición de la esencia inmutable, y es a su vez una significativa consecuencia filosófica de la doctrina científica de la evolución.

1. *El devenir de las especies y el final del platonismo*

Al igual que en el escenario físico en su conjunto, también en la historia de la vida las *condiciones* sustituyen a la *essentia* como principio creador. Como «entorno», la condición se convierte en un correlato

necesario del concepto de organismo, hasta tal punto que penetra en la derivación cardinal de su existencia. El lamarckismo y el darwinismo comparten la función constitutiva del entorno. El organismo es visto como determinado primariamente por las condiciones de su existencia, y la vida se entiende más como una situación conformada por el organismo y el entorno que como el resultado de la actividad de una naturaleza autónoma.

El organismo y el entorno constituyen conjuntamente un sistema, y esta última noción determinará desde ese momento el concepto básico de vida. En atención a ello, la vida es la conducta que es inducida por este sistema de dos polos en uno de ellos, y los modos de vida típicos, la relativa estabilidad y especificidad de la conducta de las distintas especies dadas representan en cada caso el equilibrio alcanzado entre los dos factores que conforman la situación. Lo mismo se puede decir de la estructura orgánica misma: también ella, no solo su conducta en cada caso, representa un equilibrio temporal en la situación del género a largo plazo, pues no en vano es el resultado de la actuación precedente de aquella situación sobre el sustrato de la vida. Con otras palabras, la falta de fijación de la especie, en conexión con el principio del entorno, despoja al sujeto de la vida, hasta un grado insospechado, de la posesión de determinaciones originarias e inmanentes. En las interacciones sin plan alguno de la situación biológica, y con el cometido formador del entorno, cuyos efectos se van acumulando generación tras generación, la esencia creada, propia de la vida como tal e inmutable, queda reducida a un mínimo, mientras que la situación global con sus exigencias y sus criterios selectivos cobra máxima importancia.

Ese mínimo que se permite conservar a la esencialidad originaria de la vida es la mera autoconservación, análoga a las leyes de la inercia que dominan el comportamiento de una partícula. El máximo transferido a la situación es la suma total de las influencias en virtud de las cuales, a partir de la mera autoconservación (mediante una contingente variabilidad adaptativa), se suscita la riqueza de superestructura y conducta que se va depositando en capas sucesivas y con la que la vida, por entero libre de toda disposición que le señalase de antemano un camino concreto para adquirir esa riqueza, por así decir se sorprende a sí misma (así como a su creador, en el caso de que este exista). El pensamiento no estaba previsto en la ameba, tampoco la columna vertebral, la ciencia o el pulgar oponible: cada una de esas realidades fue suscitada en su momento, pero no de modo previsible, en el enorme campo que se abría para una situación vital en continua transformación. Pero la variabilidad no es esencialmente otra cosa

que inestabilidad, lo que ya constituye un argumento en favor de la ausencia de una «forma sustancial» predeterminada.

2. *El hombre sin esencia*

Esta reducción de la constitución formal de la vida al mínimo de un mero impulso vital carente de todo contenido específico original, y en correspondencia con ello la apertura del ilimitado horizonte de la situación para suscitar posibilidades que no existían antes como potencialidades, es algo bien conocido para quienes estén familiarizados con las teorías filosóficas actuales acerca del hombre. De hecho, fue el evolucionismo del siglo XIX, un predecesor apócrifo del existencialismo actual, quien completó (junto con los precursores más oficiales de esa corriente) la revolución copernicana de la ontología. El encuentro del existencialismo con la «nada» surge de la negación de la esencia, que corta la retirada hacia una «naturaleza» ideal del hombre que en otro tiempo dejaban abierta la definición clásica del hombre por la razón (*homo animal rationale*) o la definición bíblica en términos de la creación a imagen y semejanza de Dios. Al desaparecer la idea de creación, esa «imagen» desapareció junto con su original, y la razón se redujo a un medio entre otros medios juzgado en atención a su rendimiento instrumental[4] en la lucha por la existencia: en su calidad de mera habilidad formal que prolonga la astucia animal, la razón no señala objetivo alguno, sino que está al servicio de objetivos que ella no señala; no es ella misma un criterio, sino que es medida con arreglo a criterios ajenos a su legislación. Y si existe para el hombre una «vida de la razón» (a diferencia del mero uso de la misma), su elección habrá de ser irracional, al igual que la de cualquier otro fin (si es que los fines se pueden elegir). Así, la razón no puede legislar ni siquiera sobre la elección de sí misma como algo superior a un mero medio[5]. Y el uso de la razón como un medio es compatible con cualquier fin, por irracional que ese fin sea.

Esta última es la implicación nihilista que acompaña a la pérdida de un «ser» del hombre que vaya más allá del río del devenir. El nihilismo de Nietzsche y su intento de superarlo están ligados, según se puede demostrar, a la aparición del darwinismo. En efecto, la voluntad de poder parecía ser la única alternativa una vez que la esencia

4. Ahora bien, para desempeñar un cometido instrumental, la razón —es decir, el pensamiento— debe poseer fuerza causal, lo cual, al poner en cuestión la autarquía del materialismo, hace que se plantee con todas sus consecuencias la pregunta acerca del determinismo que va ligado a este último: ver el apéndice al capítulo 7.

5. Cf. capítulo 10, en especial la sección III.

original del hombre se había volatilizado debido a la índole cambiante y caprichosa del proceso evolutivo. Con ello no estamos diciendo que el darwinismo sea *el* antepasado del existencialismo, sino solo que concuerda y colabora con todos los demás factores espirituales de cuya configuración global el existencialismo se desprende con necesidad lógica. Ya mencionamos el papel directivo que el evolucionismo desempeñó con la supresión de las especies inmutables en la tendencia antiplatónica de la ciencia moderna: el existencialismo es la consecuencia más radical que se haya extraído hasta ahora de la aceptación sin condiciones de la victoria del nominalismo sobre el realismo.

IV. NECESIDAD CAUSAL Y CONTINGENCIA ESENCIAL

1. *La combinación de necesidad y contingencia propia de la imagen moderna de la naturaleza*

Cuando ponemos en relación el evolucionismo con la revolución copernicana, estamos pensando especialmente en el hecho de que el primero extendió explícitamente al reino de la *vida* la combinación de necesidad natural y contingencia radical a la que, como resultado de esa revolución, la cosmología de Newton y Laplace había concedido validez universal. La combinación de necesidad y contingencia parece constituir una paradoja. El primer aspecto del universo que saltaba a la vista en el esquema de la ciencia natural moderna era la estricta hegemonía de la ley de la causalidad en la acción de las cosas, y por tanto también en su devenir, y esa hegemonía parece excluir de la naturaleza todo tipo de contingencia.

Tampoco admite que quede fuera de esa ley, esto es, que sea contingente, suceso alguno. Sin embargo, en otro sentido, el esquema moderno de causalidad es precisamente el principio de una omniabarcante contingencia de la existencia como tal: en el sentido de que la necesidad que aquí reina es externa a cada cosa concreta en su medio plural y no surge de la naturaleza interior de esas cosas como ley autónoma del devenir. Tampoco surge de un plan trascendente de amplitud tal que abarcase las cosas particulares y sus destinos. Más bien es, sencillamente, la necesidad de la suma total misma en la interacción de sus partes sin unir, cada una de las cuales aporta su cantidad y resulta a su vez determinada por la distribución de las cantidades que la rodean. Si bien todo lo que sucede en el marco de esa interacción está regido por la ley de la causalidad, las estructuras resultantes

son metafísicamente contingentes: ninguna de ellas cumple un fin especial de la realidad, dado que en la aritmética de magnitudes que se van añadiendo unas a otras la realidad no reconoce a ningún resultado preeminencia interna de ningún tipo sobre cualquier otro. Por tanto, la necesidad externa de esta suma tiene como correlato la más radical de las contingencias de todo ser concreto. Si algunas de sus condiciones iniciales hubiesen sido distintas, el sistema solar no existiría, o bien estaría constituido de modo muy distinto a como de hecho lo está, pero no por ello sufriría lo más mínimo la completitud de la naturaleza como un sistema en equilibrio. La divisa «necesidad más contingencia» se puede expresar aquí de la manera más sencilla diciendo que se da una plena concordancia entre las *causas* del sistema, pero que no existe *razón* alguna de que sea como de hecho es.

2. *Aplicación al reino de la vida*

Las categorías del evolucionismo aplican a la vida esa misma lógica. La combinación de necesidad y contingencia se puede reconocer en todos los aspectos de la cuestión que hemos expuesto.

a) *Uno* de esos aspectos era la inversión de la anterior fe en la superioridad de los orígenes. Dado que la perfección no es ningún criterio propio de la naturaleza misma, la que en cada caso se dé en llamar estructura «superior» puede muy bien surgir *contingentemente* de estructuras más antiguas, es decir, puede deberse a la actividad de fuerzas sumamente primitivas. Cuando los niveles más altos surgen del dinamismo de los más bajos, su cualidad como niveles es completamente contingente, por mucho que su realidad de hecho sea necesaria. La relevancia de esta noción de origen para la autocomprensión de la vida resulta palmaria.

b) Otro aspecto era la inversión de la relación que tradicionalmente se suponía entre la estructura dada y la función de ella dependiente, y también aquí nos sale al paso la contingencia. La estructura orgánica, si bien en cada caso dado es la condición de la función específica, está a su vez en función del dinamismo vital que actúa en la serie de las generaciones y al que no le preocupa en lo más mínimo la realización de una determinada estructura, sino el negocio de la vida y su decurso como tal. (Veremos en seguida que «no le preocupa...» no es más que una metáfora.) La «especie», una estructura relativamente estable que conserva temporalmente su identidad, es un resultado contingente de la historia de la vida que carece de estatus final en la creación y que no indica hacia dónde se dirigirá a continuación. El flujo dinámico ocupa el lugar de la esencia e imprime

sobre cuanto quiera presentarse como esencia el sello de una radical contingencia.

c) En la insistencia que se hace en el concepto de entorno tenemos un tercer aspecto que apunta a la validez hegemónica del lema «necesidad y contingencia». Cuando afirmábamos más arriba que desde el punto de vista del evolucionismo los modelos de estructura orgánica aparecen a su vez como productos de la vida, no queríamos decir con ello que la forma que así surge deba ser considerada como un logro autónomo de la sustancia viva, ni que esta última despliegue en esa serie de surgimientos sus posibilidades originarias. De conformidad con la ontología fisicalista que hemos expuesto, el acento explicativo recae más bien sobre las condiciones externas en calidad de principal elemento activo de la evolución. Solo si el concepto de «vida» abarca la interacción de organismo y entorno cabe decir que «la vida da origen al género».

La afirmación misma de que las formas hereditarias que van surgiendo son «adaptaciones» a las condiciones, atribuye al portador de la vida, si es que la adaptación implica que él realiza una actividad, una capacidad mayor de la que cabe asignarle con arreglo a conceptos darwinianos. En realidad, las adaptaciones representan más bien un equilibrio dinámico que se establece entre las condiciones del entorno y las posibilidades contingentes que la inestabilidad orgánica ofrece sin ajustarse a plan alguno. Observamos aquí, por tanto, el mismo desplazamiento de la sustancia con sus propiedades ínsitas hacia la función de un sistema plural de relaciones que caracteriza en general a la imagen fisicalista del mundo, y que conduce a la combinación de necesidad y contingencia que estamos estudiando aquí[6].

6. Llegados a este punto, puede que sea apropiado hacer referencia a la importancia que reviste todo lo anterior para el concepto clásico de «perfección». Mientras existía algo así como el modelo definitivo de un género dado, en sentido aristotélico o incluso cartesiano, se podía hablar de realizaciones más o menos perfectas de la esencia en la constitución y en las trayectorias vitales de los individuos. Se podía pensar justificadamente que un individuo es en mayor o menor grado aquello que está destinado a ser, a saber, un representante de su género. «Perfección» quiere decir aquí la plenitud con que el modelo del árbol, del perro o del hombre se actualiza en el desarrollo individual de un ejemplar del género. También cabría postular ciertos criterios de perfección para comparar a las especies entre sí y ordenarlas en una escala. Pero la imagen cambia cuando se admite que los géneros solo son estables relativamente, y que esta estabilidad no es otra cosa que el equilibrio temporal entre las fuerzas que permiten considerar en general a la estructura como *exitosa*. Desde este punto de vista, toda estructura compareciente constituye un tanteo en el drama de la adaptación y está en principio abierta a revisiones imprevisibles que, si se llevan lo suficientemente lejos, pueden dar lugar a algo que ya no podrá ser considerado como una realización más perfecta de un modelo original, sino como un nuevo género.

3. *Desviación y selección: la evolución como «patología»*

Aún nos queda por hacer una observación final acerca de cómo se distribuye la causalidad entre los dos factores que conforman la situación evolutiva, a saber, el organismo y su entorno. Para el darwinismo el reparto es el siguiente: variaciones contingentes (o mutación) del lado del organismo, selección natural del lado del entorno. La variabilidad descansa en último término en el hecho de que nada es completamente estable en la naturaleza; la selección, en el hecho de que la vida se encuentra constantemente sometida a prueba entre las alternativas de ser y no ser a ella inmanentes.

¿Cuál es la respectiva proporción causal de la variabilidad y de la selección? En el plano teórico, el mecanismo de la selección, en el que no interviene fin alguno, debe ocupar sin embargo el lugar de la teleología, por cuanto decide sobre las cualidades del material contingente que se le ofrece y, por cierto, con arreglo a criterios que, por mecánicos que sean, con todo favorecen el «progreso» en ciertas direcciones.

No obstante, hemos de tener en cuenta que «favorecen» eliminando. La selección es por su naturaleza propia un sustitutivo negativo de la teleología: explica la desaparición, no la aparición de formas; reprime, pero no crea. Por ello, solamente sustituye a la teleología como principio rector con la condición de que se le ofrezca el material adecuado para que elija entre él. Esto significa que su cometido positivo, a saber, hacer que surjan las formas, queda enteramente en manos del juego arbitrario de las desviaciones del modelo, que en tanto que desviaciones son todas ellas en sí mismas «percances» y a las que la diferencia entre malformación y mejora se les impone con arreglo a criterios enteramente ajenos a ellas. Forzado a pasar por el cedazo de esos criterios —así lo ve la teoría— lo contingente se convierte en constructivo, y, sin que se necesite la «astucia de la razón», todo ello redunda en la paradoja del progreso por el infortunio, del ascenso por azar. Por otra parte, la teoría aún tiene que mostrar que las «máquinas» orgánicas, infinitamente complejas y maravillosamente sutiles, así como su serie creciente, son realmente explicables desde estos presupuestos.

No es tarea nuestra responder a preguntas sobre hechos, pero sí podemos explicitar lo que la hipótesis implica. La formabilidad se convierte aquí en inestabilidad, y nos vemos enfrentados al enigma de que la última finge poseer creatividad. Pues si es verdad que el sistema genético es el transmisor de la herencia, es claro que la estabilidad —condición de toda transmisión fiel— es su virtud esencial.

Las mutaciones son entonces perturbaciones de esa estabilidad que perjudican a la fidelidad de la transmisión. Esas perturbaciones se deben presumiblemente a influencias externas (por ejemplo a radiaciones) que han logrado atravesar las barreras estabilizadoras del sistema y cuyo efecto, contemplado desde el punto de vista del sistema, no es más que una avería mecánica.

Dado que se trata de una avería sufrida por el sistema de control de un organismo futuro, tendrá como resultado algo que desde el punto de vista del modelo originario solo se podrá caracterizar como una malformación. Por «útil» que esta pueda ser casualmente, en tanto que constituye una desviación de la norma es «patológica». Si el mismo sistema genético sufre una y otra vez parecidas averías en las generaciones subsiguientes, la acumulación de esas deformaciones puede dar lugar, bajo el sistema de primas de la selección, a un modelo enteramente nuevo y más rico: pero ese «enriquecimiento» seguiría siendo un tumor descontrolado de la sencillez originaria, un fracaso de la disciplina de la forma multiplicado mediante sucesivas repeticiones bajo la licencia de la selección natural. De esta manera, el elevado grado de organización alcanzado por todo animal o por el hombre se revelaría como una gigantesca monstruosidad en la que ha venido a parar la ameba original a consecuencia de una larga serie de enfermedades.

Por tendencioso que pueda sonar: esta tiene que ser la imagen en tanto la mutación (y todo aquello que conduzca a alteraciones genéticas) no sea más que un caprichoso accidente cuya cualidad dañina o beneficiosa (y que sea dañina es ciertamente la regla general) solamente se decida *post hoc* en la lotería de la selección natural, es decir, desde fuera y en virtud del *fiat* del entorno (salvo allí donde la alteración afecte a la capacidad interna de vivir). Según este modelo, que refleja el actual estado conceptual de la genética, toda forma «superior» es en realidad la variedad anormal, de suyo indistinguible de las degeneraciones, de formas «más bajas», si bien se trata de una variedad que ha resultado poseer mayor valor para la supervivencia que las restantes. Esta conclusión extrema del darwinismo nos sitúa bruscamente ante la pregunta de si una biología mecanicista puede hacer justicia al fenómeno de la vida.

4. *El nuevo dualismo:* germen-soma

Planteemos esa pregunta de modo aún más agudo mediante la siguiente reflexión: en la combinación de darwinismo y genética moderna que constituye el núcleo racional de la teoría actual, un *nuevo*

dualismo de la imagen que sirve de modelo desplaza como interpretación de la vida a todo dualismo anterior. En contra de lo que podría parecer en un primer momento, no se trata del dualismo de organismo y entorno —esta pareja de conceptos constituye más bien un sistema de interacción— sino del dualismo *germen-soma*, en el cual el soma (el organismo actual en cada momento) es parte del «entorno», a saber, constituye el entorno inmediato del plasma germinal y el intermediario por el que pasan los efectos que el entorno ulterior produce sobre la existencia de dicho plasma. Sin embargo, esos efectos, en la medida en que se transmiten a través de la *trayectoria vital* del soma, consisten únicamente en la alternativa de la admisión o no del germen a la reproducción (esto es, para que subsista *como* germen), y no reflejan en manera alguna las experiencias y logros del organismo en sus relaciones con el entorno, extendidas a lo largo de toda la vida del primero. La no heredabilidad de los caracteres adquiridos excluye esa última posibilidad. Con ello se da dentro del campo materialista mismo una extraña parodia del modelo cartesiano de dos sustancias sin comunicación entre sí.

La teoría de Weismann de la continuidad del plasma germinal es la expresión más clara de este nuevo dualismo biológico. En él tenemos, por un lado, el automatismo ciego de una historia germinal que se desarrolla en una oscuridad subterránea, en la que no penetra luz alguna desde el mundo superior, y, por otra parte, el mundo superior del soma que sale al encuentro del mundo en categorías vitales, sigue el camino que le marca su propio destino, combate sus batallas, lleva en sí el sello de sus victorias y derrotas, y todo ello sin otras consecuencias para ese escondido protegido que su subsistencia o su eliminación. Los cambiantes sucesos de la historia del *germen*, que estriba en mutaciones y combinaciones, discurren enteramente separados de los cambiantes sucesos de la historia del soma, sin recibir influencia alguna del entero drama de la vida que se desarrolla a la luz del día, si bien determinan el curso de ese drama en virtud de sus siguientes encarnaciones.

Desde este punto de vista, el individuo macroscópico parece ser con su corta vida algo así como un retoño periódico del plasma germinal permanente, impulsado una y otra vez por este hacia arriba para que le ofrezca su «entorno» nutricio y protector: toda la complejidad de sus portadores temporales (con el correspondiente acompañamiento de placer y dolor) es el desarrollo cada vez más costoso de esta función auxiliar. Aquí vemos la inmortalidad platónico-aristotélica del género sustituida por la inmortalidad del plasma germinal como un ser continuo en sí mismo, e invirtiendo la fórmula clási-

ca deberíamos decir que lo desarrollado existe con vistas a lo no desarrollado, el árbol con vistas a la semilla.

V. TRIUNFO Y CRISIS DEL MATERIALISMO EN LA DOCTRINA DE LA EVOLUCIÓN

En cierto sentido, el triunfo que el materialismo alcanzó en el darwinismo llevaba dentro de sí el germen de su propia superación. La relevancia metafísica del darwinismo residía en el relativo éxito de su intento —cuya realización le había sido impuesta por sus obligaciones hacia la ciencia natural como tal— de confiar al automatismo de la naturaleza material la misión de dar origen por sí solo a las distintas formas de vida, con todas sus ascendentes ramificaciones. Pero al liberarse de la necesidad dualista de contar con un principio creador distinto de lo creado, el monismo, que había alcanzado así la hegemonía, cargó a la materia ahora solitaria con todo el peso de una tarea de la que el dualismo la había mantenido libre: la de dar cuenta del origen no solo de las organizaciones físicas, sino también del *espíritu*. En efecto, los atributos espirituales se cuentan entre los «caprichos» que aparecen en el juego mecánico de las mutaciones, y esta doctrina genética implica una intuición más fundamental de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo. Acerca de estas relaciones, los filósofos más tempranos de la ciencia moderna (si bien con excepciones tan significativas como las de Hobbes y Gassendi) se habían puesto de acuerdo en aceptar una fórmula dualista que servía muy bien a sus fines, y la ciencia natural no sustituyó ese dualismo por un monismo materialista, la doctrina de la evolución universal, hasta que hubo sacado todo el partido posible de las ventajas del primero.

1. *Ventajas e inconvenientes del dualismo para la ciencia natural*

Recordemos cuáles fueron las razones que movieron a la ciencia natural a aceptar primero una determinada forma de dualismo como el marco ontológico más útil para sus fines, a establecerse después en la mitad de ese todo que más le convenía y a terminar eliminando la otra mitad por superflua.

Una vez más hemos de hacer referencia aquí a Descartes. La ventaja científica del dualismo residía, para expresarlo brevemente, en que la mejor manera de concordar con el nuevo ideal matemático del conocimiento natural, o incluso la única, era practicar una tajante separación entre los dos reinos, que entregaba a la ciencia natural

para que trabajase sobre ella una pura *res extensa*, libre de todo carácter ontológico no matemático. Que la realidad no era toda ella de este tipo, por más que este fuese el único deseable, ya lo había comprendido Galileo: su doctrina de la mera subjetividad de las «cualidades secundarias» (el término procede de Locke) dio inicio a la expulsión de las propiedades no deseadas fuera del terreno de la realidad física. Pero los sujetos son entidades objetivas pertenecientes a la realidad, y la expulsión de las propiedades en cuestión no era completa en tanto el lugar en que se descargaban seguía formando parte del mundo que la ciencia natural tenía que describir.

El dualismo cartesiano parece ser la respuesta perfecta a esa dificultad. Nos presenta por un lado *una* sustancia cuyo atributo esencial y único es la extensión, por lo que conocerla consiste esencialmente en medirla y describirla matemáticamente. Separada de la primera y completamente independiente de ella, sitúa *otra* sustancia, cuyo atributo esencial y único es la conciencia (*cogitatio*). El modo adecuado de conocer y describir esta última sustancia se nos indica con mucha menor claridad, pero revestía también mucho menor interés[7]: lo importante era que quedase *aislada* de la primera.

El aislamiento de la *res cogitans* constituía así el método más eficaz para asegurar la completa exclusión ontológica de la realidad externa de todo cuanto fuese inextenso e inmensurable. Por tanto, esta separación no solo constituyó esta realidad externa en un campo cerrado en sí mismo y destinado a la aplicación universal del análisis matemático, sino que también proporcionó al materialismo mecanicista sin condiciones de la ciencia natural moderna su justificación metafísica[8]. Se debe subrayar que esa justificación residía en que a las características excluidas por no ser extensas ni mensurables

7. En las historias de la filosofía, Descartes figura ante todo como el descubridor del *ego cogito*, es decir, como el fundador de la filosofía de la conciencia que desembocó en el idealismo. Pero si tenemos en cuenta su casi exclusiva dedicación a la fundamentación metafísica y metodológica de la ciencia de la naturaleza, tenemos derecho a sospechar que el aislamiento de la *res cogitans* quizá se practicó más en favor de la *res extensa* que por mor de la primera.

8. El hecho de que del cartesianismo pudieron surgir tanto el idealismo como el materialismo es muy característico de esas dos posiciones. Significa (como hemos mostrado en el capítulo 1) que una y otra son, por su naturaleza propia y no solo cronológicamente, posiciones postdualistas, que de hecho constituyen productos de la descomposición de la fase final del dualismo, y que la sombra de su origen les acompaña constantemente. El materialismo predualista de la Antigüedad es un imperfecto paralelo del materialismo moderno: se halla en el estado de inocencia previo a la caída, ya que surgió antes de que el descubrimiento del espíritu como diferente de la naturaleza, que fue la obra del dualismo, dejase su huella imborrable en el paisaje ontológico.

se les asignaba una esfera propia separada y plenamente reconocida, y no en que se negase su realidad: residía, para expresarlo con otras palabras, en el dualismo y no en un monismo, y se extinguió automáticamente con el posterior abandono del complemento espiritual: dejado a solas consigo mismo, el materialismo se convirtió en una absurdidad.

Y, sin embargo, las dificultades teóricas del dualismo cartesiano, de todos conocidas, hicieron inevitable ese abandono. Su fuerte desde el punto de vista de la ciencia del mundo de los cuerpos, a saber, la falta de relaciones causales en ninguno de los dos sentidos entre los dos órdenes del ser, era al mismo tiempo su debilidad mortal (de lo que el «ocasionalismo» ofrece un claro testimonio). A consecuencia de ello, el dualismo cartesiano se quebró dejando paso a dos alternativas, y mientras que el idealismo de Berkeley y la monadología de Leibniz hicieron su atrevido ensayo de un monismo de la *res cogitans*, la ciencia natural no tuvo otra elección que decidirse por el lado de la «materia». Por más que la ciencia natural guste de presentar su elección como un mero asunto metodológico y trate de sustraerse a una *confessio fidei*, entre sus objetos no dejan de encontrarse algunos que la fuerzan a plantearse la cuestión del materialismo en el plano ontológico. Estos objetos son los organismos vivos, ese misterioso punto de encuentro entre las dos sustancias de Descartes, si bien es verdad que él solamente admitía ese «encuentro» en *un* caso.

2. *Los autómatas animales de Descartes*

En este punto debemos mencionar el aspecto más extremo de la teoría mecanicista del cuerpo animal concebida por Descartes, un aspecto cuya defensa solo se pudo permitir él mismo precisamente porque contaba con la protección de su dualismo. Los autómatas animales, si bien totalmente determinados por las leyes de la materia, están sin embargo diseñados de manera que su funcionamiento (su conducta) hace pensar al observador humano en una interioridad análoga a la suya propia, *sin que en realidad posean esa interioridad*. Todas las señales de placer y dolor que se dan en los animales son fenómenos engañosos, es decir, las tenemos por tales señales únicamente en virtud de una conclusión que extraemos injustificadamente de la conexión que estamos acostumbrados a detectar en nuestro caso entre determinados comportamientos corporales y ciertos sentimientos. Suponemos la presencia de estos últimos cuando observamos los primeros, pero esta suposición carece de fundamento en lo que res-

pecta a los animales. En otras palabras, los animales no son más que cuerpos[9].

La ventaja de este *tour de force* residía en que limitaba el lugar de la interioridad en la naturaleza al solitario caso del hombre. Por enigmática que fuese también en este último, era la excepción a una regla dotada por lo demás de validez universal y dejaba el resto de la naturaleza viva en manos del análisis meramente mecánico. Tras separar al «cuerpo» en general de toda relación con el espíritu y dispensar a la ciencia del cuerpo de todo deber de estudiar el fenómeno del espíritu, Descartes y los cartesianos podían ya tratar tranquilamente el organismo como un mero ejemplo más de *res extensa*.

Se logró así presentar como aceptable la eliminación del mundo de la materia de toda mezcla de espíritu, al precio de solo *un* rebelde problema metafísico. Además, los derechos del espíritu o de la interioridad no se habían vulnerado, dado que uno y otra se asignaban a una sustancia separada con su campo independiente de fenómenos bajo leyes propias, incluso aunque su ámbito quedaba limitado ahora a la esfera de la conciencia *humana*. El decidido dualismo en un único caso proporcionaba la buena conciencia para el materialismo en todos los demás, y el enigma irresuelto del hombre garantizaba la

9. Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, parte V; también *Traité de l'homme* y numerosos pasajes de sus cartas. Por ejemplo, en una de ellas leemos: «Estamos tan acostumbrados a figurarnos que los animales irracionales sienten igual que nosotros [una costumbre debida a "el parecido que existe entre la mayor parte de las acciones de los animales y nuestras propias acciones": carta a un desconocido de marzo de 1638] que nos resulta difícil liberarnos de esa opinión. Pero si estuviésemos igual de acostumbrados a ver autómatas que imitan perfectamente aquellas de nuestras acciones que pueden imitar y a tenerlos por meros autómatas, no dudaríamos ni lo más mínimo de que también los animales irracionales son autómatas». Ya en una carta anterior, fechada el 11 de junio de 1640, Descartes había escrito al reacio *Pater* en los siguientes términos: «no explico el sentimiento de dolor sin el alma [...] pero explico de ese modo todos los movimientos exteriores que acompañan en nosotros a ese sentimiento, solo los cuales se encuentran en los animales, y no el dolor propiamente dicho» (*Correspondance* III, ed. Adam–Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1971, p. 85 [trad. J. M.]). El atrevimiento de esta última afirmación es tal que en cierto modo nos desarma. No podemos evitar preguntarnos si Descartes mismo, fuera del castillo encantado en que le encerraba su propia teoría, creía en el veredicto a que conducían sus razonamientos, por ejemplo, cuando de hecho se relacionaba con animales. Pero lo cierto es que mantuvo esta doctrina hasta el final: cf. *Passions de l'âme*, parte I, apartado 50 (esta obra fue publicada en 1650*, tres meses antes de su muerte; ver también la detallada exposición contenida en la carta al marqués de Newcastle de noviembre de 1646). El material está magníficamente reunido en Leonora Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine: Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York, 1941.

* En realidad, esta obra fue publicada en 1649 (*N. del T.*).

naturaleza propia de todo el ámbito extrahumano-biológico, libre de cualquier tipo de enigma, si bien a la vez carente de sentido desde un punto de vista metafísico (cf. el apéndice a este capítulo).

3. *La destrucción de la ontología cartesiana por el evolucionismo*

Se ve ahora fácilmente que precisamente el *éxito* de la empresa monista, a la que este compromiso con el dualismo le había supuesto una importante ayuda para ponerse en marcha, hizo perder a esa empresa misma la gracia salvífica que el dualismo había podido proporcionarle durante cierto período de tiempo. En efecto, ese éxito fue alcanzado mediante la teoría de la evolución, y precisamente la evolución fue la que destruyó el estatus especial del hombre, que a su vez había otorgado la carta de privilegio para el tratamiento cartesiano de todo lo restante. A partir de ese momento, la *continuidad* de origen que vinculaba al hombre con el mundo animal hacía imposible considerar a su espíritu, y a los fenómenos espirituales en general, como la irrupción de un principio ontológico ajeno en precisamente ese punto de la corriente global de la vida. Con la última ciudadela del dualismo cayó también el aislamiento del hombre, y su propia evidencia pasó a estar de nuevo disponible para la interpretación de aquello a lo que él pertenecía. Pues cuando ya no era posible seguir considerando su espíritu como discontinuo con la historia prehumana de la vida, en virtud de la misma lógica ya no había justificación alguna para negar el espíritu en grados proporcionales a las formas de sus antepasados más o menos cercanos, y por tanto a la animalidad en algunos de sus niveles: si bien en contra de su tendencia propia, la teoría avanzada devolvió a la evidencia del entendimiento ingenuo los derechos perdidos.

De esta manera, el evolucionismo minó los cimientos del edificio cartesiano con una eficacia mayor que la de cualquiera de las críticas metafísicas de que este último había sido objeto. De pura indignación por el ultraje que la doctrina del origen animal había inferido a la dignidad metafísica del hombre, no se percibió que en virtud del mismo principio se devolvía al conjunto del reino de la vida algo de su dignidad. Si el hombre está emparentado con los animales, también los animales lo están con el hombre y, por mucho que sea en distintos grados, son portadores de aquella interioridad de la que el hombre, el ejemplar más avanzado de su género, es consciente en sí mismo. Tras la contracción forzada por la fe cristiana en la trascendencia y por el dualismo cartesiano, el reino del «alma», con sus atributos de sentir, tender, sufrir y gozar, se exten-

dió de nuevo, en virtud del principio de la gradación constante, del hombre a todo el reino de la vida.

Lo que Spinoza[10] y Leibniz habían establecido como un postulado ontológico, el principio de continuidad cualitativa, con sus infinitos grados de oscuridad y claridad de la «percepción», se convirtió así, por obra del evolucionismo, en un complemento lógico de la genealogía científica de la vida[11]. Lo más alto solamente podía ser alcanzado por lo más bajo pasando por todas las fases intermedias, tanto si estas eran pasajeras como si permanecían de modo duradero en la forma de representantes propios. ¿En qué punto de la enorme longitud de esta serie estaría justificado marcar un trazo con un «cero» de interioridad en el lado de ese trazo opuesto a nosotros y el comienzo del «uno» en el lado que da hacia nosotros? ¿En qué lugar que no sea el comienzo de la vida se puede situar el comienzo de la interioridad? Pero si la interioridad es coextensiva con la vida, una interpretación meramente mecanicista de la vida, es decir, una interpretación por meros conceptos de exterioridad, no puede ser suficiente.

En efecto, los fenómenos subjetivos se sustraen a la cuantificación, y por tanto también a que se les asignen «equivalentes» externos. Por ejemplo, el lugar de los apetitos como causa motriz de la conducta no puede ser ocupado por un momento fisicalista, al igual que el del instinto de conservación tampoco puede serlo por la inercia, y los primeros no se pueden medir en términos de los segundos. El temor a la muerte es una magnitud absoluta que se puede sentir de modo más o menos agudo (con arreglo al nivel general de capacidad de sentir), pero en esos distintos casos no se da en cantidades mayores o menores de una magnitud mensurable, por mucho que las fuerzas para actuar de que ese temor dispone puedan medirse como mayores o menores.

Así es como sucedió que en el instante en que el materialismo obtuvo su victoria plena, el auténtico instrumento de esa victoria, la «evolución», hizo desaparecer por su propia lógica interna las fronteras del materialismo y puso de nuevo sobre la mesa la cuestión ontológica, justo en el momento en que parecía estar ya decidida. Y el darwinismo, más responsable que cualquier otra doctrina de la visión

10. Cf. mi estudio «Spinoza and the Theory of Organism»: *Journal of the History of Philosophy* 3/1 (1965), pp. 43-57.

11. Incluso la jerarquía biológica de «tipos de alma» ideada por Aristóteles se restablece de alguna manera en la forma de una secuencia genealógica: el «posterior» evolutivo coincide en buena medida con el «superior» aristotélico.

evolutiva de toda la realidad que a partir de ese momento se convirtió en dominante, se reveló como un acontecimiento profundamente dialéctico. Esto se hace más visible cuanto más se asimilan filosóficamente sus doctrinas. Todas las revisiones actuales de la ontología heredada (con independencia del éxito que puedan haber alcanzado hasta ahora) parten casi axiomáticamente de la concepción del ser como *devenir*, y buscan en el fenómeno de la evolución cósmica la clave que les permita superar las viejas alternativas.

Apéndice

LA IMPORTANCIA DEL CARTESIANISMO PARA LA TEORÍA DE LA VIDA

El dualismo cartesiano condujo la especulación sobre la naturaleza de la vida a un callejón sin salida: por evidente que llegase a ser con arreglo a los principios de la mecánica la correlación de estructura y función dentro de la *res extensa*, lo cierto es que la relación del conjunto de estructura y función con la capacidad de sentir o con la experiencia (modos de ser de la *res cogitans*) se perdió por el camino. Con ello, en el mismo instante en que parecía quedar asegurada la explicación de su actividad corporal, el hecho mismo de la vida se tornó incomprensible.

Este callejón sin salida se hizo patente en el ocasionalismo: su violento empleo de una «sincronización» externa, divina, entre el mundo exterior y el interior (y este último se le negaba a los animales) no solo adolecía de una extrema artificialidad, que es la debilidad común a todas las construcciones *ad hoc* de ese tipo, sino que ni siquiera a ese alto precio lograba alcanzar los objetivos teóricos que se había marcado con arreglo a sus propios criterios. En efecto, la máquina animal, al igual que cualquier otra máquina, plantea, más allá de la pregunta acerca de «cómo» funciona, la que versa sobre el «para qué» de su funcionamiento, esto es, sobre el fin para el que fue diseñada por su constructor[12]. Su funcionamiento, por mucho que carezca de toda teleología inmanente, tiene que estar al servicio de algún objetivo, y este objetivo ha de ser el objetivo de alguien.

12. El concepto de «máquina», elegido por Descartes debido a que se limita estrictamente a la causa eficiente, sigue siendo sin embargo un concepto teleológico, por más que la causa final ya no sea interna a la cosa, esto es, un modo de operación propio de ella, sino externa a la cosa, es decir, un diseño previo de la misma.

Puede que ese objetivo sea (directamente) la máquina misma, como de hecho Descartes había sostenido implícitamente cuando declaraba que el *efecto* del funcionamiento del autómata orgánico es su propia conservación. En ese caso, la existencia de la máquina como tal sería el objetivo de su funcionamiento, ya como objetivo último en sí mismo, ya como útil para otra cosa. En la primera posibilidad, la máquina debería ser en realidad más que una máquina, puesto que una mera máquina no puede disfrutar de su propia existencia. Ahora bien, dado el rígido concepto cartesiano de *res extensa*, no puede ser más que una máquina, por lo que su funcionamiento, o su existencia, ha de estar al servicio de un objetivo distinto de ella misma.

En la época de Descartes los autómatas servían sobre todo de entretenimiento (no se utilizaban para trabajar). Pero no cabía decir que la *raison d'être* del mundo de la vida estribaba en que Dios mismo u otros espectadores celestiales se entretuviesen con los productos de sus aptitudes mecánicas, tanto menos cuanto la mera complejidad de la disposición de las partes no genera una nueva cualidad, y por lo tanto no añade a la monótona uniformidad del sencillo sustrato nada que pudiese enriquecer el espectro del ser. Pues la cualidad en general (así enseñaba Descartes), más allá de las primitivas determinaciones de lo extenso *per se*, es una criatura subjetiva de la sensibilidad: es el modo confuso en que se presenta la cantidad a un espíritu imperfecto. De esta manera, los organismos no pueden participar de la cualidad, dado que al ser meras máquinas carecen de espíritu, y tampoco los espíritus puros pueden hacerlo, dado que carecen de sensibilidad, esto es, del privilegio de la confusión, y por tanto también del privilegio de la ilusión y de las posibilidades que esta abre al placer. Incluso el placer intelectual, privado por idéntico motivo de la tensión del descubrimiento, sería pálido e insulso para esos espíritus puros tan pronto contemplasen lo que para inteligencias lo suficientemente grandes no es otra cosa que la ejemplificación, repetida una y otra vez, de unas pocas verdades, siempre las mismas, elementales y en último término triviales.

Solo quedaba la vieja idea, a la par estoica y cristiana, de que las plantas y los animales existen con vistas al hombre. En realidad, dado que la existencia de un mundo dotado de vida es condición necesaria de la existencia de cada uno de sus miembros, bastaría que uno solo de esos miembros (o un solo género) fuese un fin en sí mismo para que la existencia del todo estuviese justificada. En el estoicismo, el hombre es ese fin en sí mismo debido a que posee razón, la cual le sitúa en el culmen de una escala terrena de ser que además posee también la índole de fin en sí misma a lo largo de todos sus grados (el hombre es así

el mejor fin de muchos que, si bien en distintos grados, son todos buenos); en el cristianismo, el hombre constituye el fin en virtud de que posee un alma inmortal, que hace de él la única *imago Dei* de la creación (por lo que es el único fin y en torno a él gira todo).

El dualismo cartesiano radicalizó esta última posición al convertir al hombre incluso en el único poseedor de interioridad o «alma» de *cualquier* tipo, y con ello en el único ser al que se le puede atribuir con sentido la índole de «fin», puesto que solamente él puede proponerse fines. Toda la vida restante es el producto de la necesidad física, por lo que puede ser considerada como un medio del hombre.

Sin embargo, esta idea tradicional, que en su petulancia antropocéntrica nunca fue buena, en el nuevo marco dualista y ocasionalista perdió todo el sentido parcial que hubiese podido tener anteriormente. En efecto, el hombre, el supuesto usufructuario de la creación viviente, es decir, de todos los demás mecanismos orgánicos, quedaba ahora convertido en una combinación inexplicable y externa de espíritu y cuerpo, una combinación en la que no se veía qué importancia podría tener el cuerpo para la existencia y la vida interna del espíritu (y, naturalmente, lo mismo sucedía a la inversa). Por ello, incluso si se podía mostrar que la existencia del mundo orgánico es necesaria para la de cuerpos humanos, como de hecho es el caso, no se podía mostrar que la existencia del cuerpo humano sea necesaria para la del «hombre» como yo pensante[13]. Además: incluso lo que distingue al cuerpo humano dentro del reino animal, a saber, que al menos en parte es un órgano del espíritu, esa nota distintiva (en favor de la cual Descartes estaba dispuesto a pasar por el contorsionismo intelectual de la teoría de la glándula pineal), fue aniquilada por la ficción ocasionalista con arreglo a la cual el cuerpo humano es un autómata en medida no inferior a la de todos los demás organismos.

De esta manera, la existencia del entero reino de la vida se hizo totalmente incomprensible, tanto por lo que hace a su sentido y a su fin como en lo que respecta a su origen y a su principio creador. Un enorme espectáculo de engañosos «como si» hizo enmudecer toda pregunta acerca del porqué real del comportamiento de las cosas[14].

13. Berkeley extrajo más tarde la consecuencia lógica del hecho de que los cuerpos sean superfluos para la teoría: no son más que representaciones espirituales (*perceptions*).

14. Vale la pena prestar atención a la profunda transformación que experimentó el concepto de «alma»: dejó de ser un principio de vida, y por tanto de actividad, para convertirse en un principio de la mera subjetividad —más en una dimensión que en un principio— y por lo tanto en algo esencialmente carente de poder. Esto es lo que necesariamente sugieren dos tesis cartesianas vinculadas entre sí: que la «vida» es un

Todo lo anterior nos lleva a la observación de que la principal debilidad, sí, la absurdidad de esta doctrina, reside en que niega a la realidad orgánica su principal y más patente característica: la de que en cada una de sus individuaciones muestra una tendencia propia a la existencia y al cumplimiento, esto es, el hecho de que la vida se quiere a sí misma. Con otras palabras: el destierro del sistema conceptual de la nueva física al que se sometió al viejo concepto de tendencia, unido al espiritualismo racionalista de la nueva teoría de la conciencia, privó al reino de la vida de su lugar propio en el plan global de las cosas.

Es revelador de la fuerza coercitiva de sus motivos el hecho de que, a pesar de toda su artificialidad, esta concepción pudiera afirmarse contra la voz de nuestra experiencia, imposible de acallar y que en cada uno de sus actos contradice elocuentemente la separación dualista. El dualismo cartesiano creó el enigma de cómo un acto de la voluntad puede mover un miembro, ya que al formar parte del mundo extenso solo podría moverse si otro cuerpo le comunicase un movimiento precedente[15]. Y sin embargo, aun después de que la teo-

factum exclusivo de la física y que el «alma» es un *factum* exclusivo del hombre. Con arreglo a la primera tesis, la vida es un especial *comportamiento* corporal debido a una especial estructura corporal que distingue a un tipo de objetos naturales, a saber, a los autómatas naturales. De conformidad con la segunda tesis, el «alma» —equiparada a cualquier tipo de conciencia, ya se trate de la capacidad de sentir, de los apetitos, de la percepción o del pensamiento (*anima* = *mens* = *cogitatio*)— no es necesaria para ninguna función física, y por lo tanto tampoco para la vida: falta en los animales y se da en el hombre, pero en *este* último caso no es un principio de «vida», la cual sigue siendo en *todos* los casos un fenómeno estructural-comportamental. Cf. la carta de Descartes a Regius de mayo de 1641, en la que rechaza expresamente la idea tradicional de las distintas *species* de alma —vegetativa, sensitiva, racional— y afirma que las dos primeras, las facultades de crecer y de moverse, que el hombre comparte con los animales, «*toto genere* [cursivas del autor] differunt ab anima rationali» y «nihil aliud sunt quam certa partium corporis constitutio» (*Correspondance* III, ed. Adam-Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1971, pp. 370 ss.).

15. Este principio, que niega la experiencia y que se convirtió en axiomático para la teoría, recibió de Spinoza su formulación más concisa y directa: «Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a alguna otra cosa (si es que la hay)» (*Ética*, Tercera Parte, proposición 2, ed. y trad. de Atilano Domínguez, Trotta, Madrid, 2000, p. 126). Para Spinoza, esta afirmación era una proposición que debía demostrarse derivándola de las primeras verdades (y, efectivamente, Spinoza la «demostró»). Pero en realidad el principio era un postulado, y las «primeras verdades» estaban concebidas con vistas a él, o, más exactamente, con vistas a su segunda mitad, que era en el fondo de la que todo dependía. El argumento real hubiese tenido que rezar así: si hubiese interacción entre el cuerpo y el espíritu, no podría haber ciencia de la naturaleza; pero tiene que haber ciencia de la naturaleza: *ergo* no puede haber interacción entre el cuerpo y el espíritu. El complemento positivo a la regla negativa muestra dónde reside su auténti-

ría nos haya enseñado que eso no puede suceder, seguimos sintiendo que movemos nuestros brazos «a voluntad». Y por mucho que la teoría negase la validez de esta primaria certeza, seguía estando obligada a explicarla. La «violencia» de la especulación metafísica posterior a Descartes, que desafiaba al entendimiento común más que cualquier otra especulación anterior, y que por lo mismo necesitaba una mayor inventiva para realizar sus piruetas, se puede explicar en parte por la enormidad de lo que tenía que defender[16]. El problema «psicofísico» —el precio que tuvo que pagar la revolución de la ciencia natural— se elevaba como un espectro tras todos sus esfuerzos. Nunca había sido tan grande la separación entre la razón y el saber inmediato.

Al enigma de nuestra experiencia práctica se añadía el enigma de los grados de organización que el reino animal muestra con tanta

ca aplicación: «Un cuerpo en movimiento o en reposo debió ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual fue también determinado al movimiento o al reposo por otro, y aquel a su vez por otro, y así hasta el infinito» (*Ética*, Segunda Parte, proposición 13, lema 3, p. 88 de la trad. utilizada). Al menos en esta aplicación al mundo de los *cuerpos*, el rigor ontológico de la regla no admite excepción alguna, y podríamos añadir que ninguno de los principales pensadores de la época, hasta Kant e incluyéndole a él, cuestionó su validez. Los motivos para esta declaración de falta de validez del más agudo y permanente testimonio de la experiencia común humana —a saber, que el temor, el amor o la reflexión determinan el obrar y, por lo tanto, pueden causar movimientos corporales— se han estudiado en el capítulo 3: con independencia de su justificación teórica, o de la falta de ella, encontraron aplastante asentimiento y siguen expresando todavía hoy la profesión de fe de todo cultivador de la ciencia natural.

16. Realmente, en la especulación anterior había poca inventiva, y en verdad quizá sería mejor mantener la filosofía enteramente apartada de ella. En efecto, la inventiva no se presenta hasta que la teoría tiene que cumplir, cueste lo que cueste, compromisos adquiridos previamente, como sucede, por ejemplo, con ciertos problemas que hubo de plantearse la Escolástica debido a la pugna entre las autoridades de la Revelación y de la razón (o de la sagrada Escritura y de Aristóteles), que ***tenían que*** ser conciliadas de alguna manera. Pero aunque la doctrina de Dios, la creación y la redención vaya más allá de la experiencia, no la contradice. El cartesianismo fue el primero en crear una situación en la que la teoría choca con la experiencia siendo plenamente consciente de ello. Y por lo mismo que esta situación exigía de la teoría un nuevo tipo de dotes inventivas, a fin de establecer una «conciliación», también le permitía una nueva y despótica falta de escrúpulos a la hora de dictar sus condiciones (una combinación característica del pensamiento de Spinoza y Leibniz): la teoría podía permitirse un radicalismo que nunca hasta entonces había conocido. Que esta falta de escrúpulos llevase el nombre de «racionalismo» es una circunstancia histórica que oculta como con un velo el elemento de autoglorificación y de tiranía propio de la situación. La filosofía tenía todos los motivos para desconfiar de estas maneras despóticas de la teorización, y ello también por razones distintas de las que Hume o Kant hicieron valer: se trata de la cuestión de si el intelecto escucha a la realidad, o bien le impone sus dictados.

evidencia, y que ya no se podían seguir poniendo en relación con los grados de una interioridad que disfrutase de valor por sí misma. La nueva doctrina se privaba a sí misma del instrumento consistente en poner en conexión la perfección de la organización física con la *calidad* de la vida posibilitada por ella: lo único que proporcionaba la nueva doctrina era la conexión entre la organización y el comportamiento observable, es decir, entre la primera y la función orgánica. La riqueza de los distintos grados del reino animal, desde la más primitiva estructura (es decir, desde la más sencilla) hasta la más elaborada (es decir, hasta la más compleja), no podía dejar de percibirse, pero se le obligaba a quedar vacía de sentido. Dado que no se reconocía ningún otro tipo de alma que la racional, toda la perfección mecánica mostrada en los organismos animales terminaba por constituir un gigantesco engaño, puesto que a una mayor perfección de la actividad mecánica ya no le correspondía un tipo más alto de vida dotada de experiencia. Así, precisamente la perfección en términos de construcción y función exterior rechaza, burlándose de ella, cualquier justificación en términos de vida vivida.

Es evidente que, a la vista de ambos enigmas, la teoría no podía conformarse con el veredicto de la pura falta de relaciones ni con el desesperado recurso a un continuo milagro de coordinación divina: los grandiosos intentos de Spinoza y Leibniz por mejorar la posición cartesiana constituyeron ingeniosas soluciones para los dos aspectos del problema psicofísico. Pero se trataba de soluciones del problema tal y como lo había planteado Descartes, y asumían los motivos y las determinaciones generales de su dicotomía (a la que todos los pensadores hasta después de Kant quedaron atados). Como ya hemos observado, precisamente ese ingenio —un típico logro de la inventiva, aplicada a contrarrestar una dificultad inédita hasta ese momento— nos hace admirar a los pensadores, pero también sospechar de su problema. Nuestra admiración es en parte similar a la que tributaríamos a un acróbata que actuase ante nosotros con las manos atadas a la espalda.

4

ARMONÍA, EQUILIBRIO Y DEVENIR.
El concepto de sistema y su aplicación al campo de la vida

Llevamos mucho tiempo acostumbrados a relacionar la expresión «sistema» ante todo con estructuras del pensamiento, y por tanto con una determinada forma de *teoría*, ya sea atendiendo al resultado de esta, es decir, al orden de lo conocido, o bien a su modo de proceder, es decir, al orden de adquisición de los conocimientos. Las dos cosas pueden coincidir. Una ciencia ideal como la geometría euclidiana constituye un sistema de principios basado a su vez en un sistema de conceptos. Cuando se reflexiona sobre cómo surge un sistema a lo largo de una serie de pasos, se habla por ejemplo de un sistema deductivo, o bien, yendo un poco más lejos, de un sistema de la deducción, de la inducción, de la dialéctica, etc. como tal: en estos últimos casos nos referimos al sistema del método, que no es necesariamente el método de un sistema. Que un método sea sistemático, en el fondo solamente quiere decir que es un método, y que lo sea es totalmente compatible con la ausencia de un principio sistemático en el objeto.

En casos como el de la deducción matemática o el de la dialéctica hegeliana, el sentido del método incluye ciertamente la idea de que su sistematismo responde a un sistematismo de la cosa misma, se atiene a él y en cierto modo lo reproduce en forma de proceso. Todo ello presupone que al comienzo se ha penetrado intelectualmente al menos en la naturaleza formal del objeto estudiado, o que se conocen sus principios. La inducción prescinde de toda pretensión anticipativa de este tipo, pero presupone en general en su objeto el hecho de una legalidad o regularidad, sea esta la que sea, que más tarde, según el resultado a que llegue la inducción —en la forma de hipótesis especiales— quizá pueda servir de fundamento a una deducción (el ejemplo más cercano es la predicción).

Pero también son posibles formas de relación entre la ley del método y su objeto enteramente libres. Incluso la mera colección puede tener un sistema, como sucede con la numismática. En este caso, el orden viene dado exclusivamente por la clasificación mental. Es posible poseer un saber sistemático acerca de una cosa como orden mental incluso cuando la cosa en sí no presenta orden alguno, ni siquiera una concatenación interna. Quien agrupa sistemáticamente las formas de las nubes, no pretende con ello atribuir a las nubes mismas sistematismo alguno. Incluso lo irregular por definición puede ponerse bajo una regla estadística: las tablas de mortalidad de las compañías de seguros son la sistematización de algo esencialmente asistemático.

Ahora bien, esos sistemas no nos ofrecen una explicación de los hechos, es decir, una penetración intelectual en la concatenación de las partes del todo. Es patente, por tanto, que en el campo teórico se deben distinguir los meros sistemas de clasificación u ordenación de los sistemas de derivación o explicación. Estos últimos aspiran a reproducir la conexión de las cosas mediante fundamentos o razones, y por tanto a ofrecer conocimiento, mientras que los primeros únicamente nos proporcionan una visión de conjunto, pero precisamente gracias a ella pueden preparar la explicación de la multiplicidad con base en principios. El sistema de las plantas ideado por Linneo era un sistema de ordenación, o mera morfología, pero cuando se combinó con él el principio genealógico en el marco de la doctrina de la descendencia pudo ser transformado en un sistema del segundo tipo, si bien solamente en tanto en cuanto los nuevos principios de concatenación no obligaban a corregir clasificaciones anteriores.

También la mera clasificación obedece a principios, cuyo principio común es la semejanza. Dado que para determinar esta última existen infinitos puntos de vista, el uso de uno concreto de ellos queda a la libre elección del investigador, por lo que en definitiva es arbitrario. Sin embargo, esa elección, debida a una feliz casualidad o guiada por una premonición, puede anticipar ya el conocimiento del orden de las causas, y si llega en el momento oportuno puede desembocar de modo tan directo como imperceptible en ese conocimiento[1]. La morfología de Goethe es un buen ejemplo de ello. Otro es la clasificación de los animales en invertebrados y vertebrados, cuyas asignaciones de pertenencia y de dependencia, formuladas con ante-

1. El método de Bacon, referido a la naturaleza «en funcionamiento», postulaba incluso, erróneamente, que ese paso es un resultado automático al que llevan por sí mismas la observación, la comparación y la clasificación.

rioridad a la doctrina de la descendencia, fueron después confirmadas por el sistema explicativo de esta última como esenciales, no solo como útiles desde un punto de vista taxonómico.

Pues bien, mientras que la posibilidad de los sistemas de ordenación puede que tenga su fundamento meramente en las capacidades y necesidades de los hombres, la de los sistemas explicativos no solo dice algo sobre el pensamiento que los forja, sino también sobre el ser, en el que tiene que anidar la explicabilidad precisamente en la forma de ciertas propiedades. Incluso la clasificabilidad de lo dado está en realidad vinculada a condiciones del ser mismo: por ejemplo, no le basta como condición la mera multiplicidad, sino que precisa una suficiente repetición de las semejanzas y una cierta constancia de las diferencias. Sin esas repeticiones no sería posible ni siquiera la estadística, pues esta tiene que poder definir sus grupos.

Pero mientras que el pensar puede utilizar a su gusto el principio de los parecidos y de las diferencias, hay otro principio, el de los fundamentos y las condiciones, que si guarda correspondencia con el ser obliga al pensamiento a asumir ciertos compromisos, y esto quiere decir que, al utilizarlo, o bien da en el blanco del ser o bien marra el tiro, o bien es verdadero o bien es falso, y precisamente solo si lo utiliza puede ser una de las dos cosas, es decir, auténtico pensar con la posibilidad de saber y el peligro de errar. Del lado del ser, esa asunción de compromisos quiere decir que está atado en sí mismo, que forma una unión o concatenación de dependencias y, en lo que esa ligazón alcanza, un todo y no solo algo múltiple. Por ello, la posibilidad de sistemas teóricos parece presuponer la realidad de sistemas de cosas, y la noción de un sistema global del saber, o de un saber sistemático del todo, la de que toda la realidad constituye un sistema.

Se plantea ahora, entre otras muchas, la siguiente pregunta: ¿en qué sentido algo que es (y el mundo entero es algo que es en igual medida que las distintas partes del mismo) puede ser un «sistema»? Pues el mismo término solamente puede convenir tanto a algo conceptual como a algo real en virtud de una analogía, salvo que se acepte un concepto de ser que anule la diferencia entre ser y concepto y transforme la analogía en identidad. Pero nosotros planteamos nuestra pregunta en el horizonte de la (ingenua) diferencia entre concepto y cosa, por tanto también entre sistema del pensar y sistema de las cosas, y la planteamos como preparación de la pregunta más específica acerca de en qué sentido los objetos vivos —los organismos individuales o los seres vivos colectivos— pueden ser descritos como un sistema.

El sentido del término «sistema» está determinado formalmente por el concepto de «junto», el cual presupone una pluralidad que ha llegado a estar junta o que no puede existir de otra manera que junta. Por tanto, el sistema es necesariamente algo múltiple, pero por encima de ello el sentido de «junto» es aquí que lo múltiple tiene un principio eficaz de unidad. Esta reflexión es válida tanto para un sistema de proposiciones como para un sistema de cosas, solo que «eficaz» tiene significados distintos en uno y en otro caso. Que las cosas estén juntas no quiere decir que estén neutramente unas al lado de otras, sino que se determinan mutuamente, de manera que es precisamente en virtud de esa mutua determinación por lo que permanecen juntas. Y como en el ámbito de las cosas toda determinación es un modo de actuar, y toda actuación implica una cierta transformación, tenemos que la conservación se realiza aquí a través de la transformación, al igual que la unidad a través de la pluralidad, y ambas cosas a su vez en virtud de la fuerza, que en rigor es el único elemento de la realidad física que puede pasar de la multiplicidad a la unidad. Por ello, también la «permanencia» de la unidad es en realidad un cierto suceso. De este modo, el tema del «sistema» nos conduce al campo de los problemas ontológicos clásicos de lo uno y lo múltiple y de la permanencia en el cambio.

La diferencia entre las partes no queda anulada por el todo en el que se unen para formarlo, y el todo tampoco resulta anulado por la diferencia entre las partes de que consta. Tanto las unas como el otro son aspectos necesarios de un sistema, y ninguno de ellos debe desaparecer en beneficio del otro. Un mero montón de piedras, o el charco de agua al que han ido a confluir muchas gotas, no son un sistema de sus partes, puesto que en el montón la pluralidad sigue siendo pluralidad, sin que la unión la haya modificado: es pluralidad sin unidad; en el charco, la pluralidad deja de existir como pluralidad de las distintas gotas: es unidad sin pluralidad. En cambio, cada gota es un sistema dinámico de las moléculas que la forman, por faltos de reglas que estén sus movimientos en cada caso, ya que la forma de la gota como tal es en su limitación el equilibrio resultante del juego de muchas fuerzas, y este último solo admite como partes que actúen un máximo finito de moléculas.

El concepto de *límite*, que aquí acaba de aparecer, hace pensar que no puede haber un sistema infinitamente plural, en definitiva un sistema de lo infinito, al igual que tampoco puede haber un sistema de lo absolutamente simple. Todo sistema, por tanto, ocupa un lugar intermedio entre lo absolutamente uno y lo absolutamente múltiple, de manera que la finitud y un cierto tipo de clausura, así como un

«fuera» del que el sistema se distingue, pertenecen a su noción misma. Y en el caso de que el universo constituya un sistema, solo podrá serlo en la medida en que sea finito.

Ese «límite» no solo implica limitación numérica, esto es, que el sistema debe tener una determinada cantidad, sino también, dentro de ese número, limitación por lo que hace a la disposición u ordenación de las partes, esto es, que el sistema debe tener una determinada forma, así como, dentro de dicha disposición u ordenación, limitación de la relación de fuerzas, esto es, que el sistema debe tener una determinada medida. La más general a la par que mínima determinación de estos límites se sigue ya de la condición de la componibilidad, o de la mera capacidad de que exista el producto, y ya nos ha salido al encuentro como tal en los conceptos de conservación, permanencia y equilibrio: cuando se supera cierto número de partes, o cierto grado de desigualdad de las fuerzas, o ciertas variaciones de la disposición, la combinación en cuestión, sea una gota de agua o un sistema de planetas, se hace inestable y no puede subsistir, o ni siquiera llega a configurarse como tal. Y esto se aplica tanto a sistemas concretos como a la subsistencia conjunta de sistemas en un sistema mayor, hasta llegar al sistema global del mundo.

Estamos aquí ante un principio negativo de selección de lo real, que no opera por elección entre lo posible, sino por desaparición de los elementos imposibles que hubiesen aparecido. Con arreglo a tal principio, una naturaleza sin propósito alguno, no un arte teleológico, podría haber hecho surgir sistemas armónicos, y a sí misma como una armonía de sistemas armónicos, en virtud de una fuerza ciega, es decir, en virtud del mero principio del cambio en sí y sin ningún otro principio rector que la posibilidad (en el sentido de capacidad de existir) y la ocasión (que también puede ser ocasión para lo imposible).

Ahora bien, la ocasión, que especialmente «al comienzo», antes de cualquier sistema, no depende más que de la contingencia sin reglas y está por tanto abierta al más amplio campo de posibilidades, se convierte con cada éxito de sus predecesores en una parte de las posibilidades más determinadas de este resultado, por tanto de aquello que en cada situación hay ya de «sistema»: en la medida en que ese resultado significa una decisión —como siempre, primero contingente— en favor de *una* realidad, que, por el mero hecho de que se da, condena a muchas posibilidades alternativas al no ser, él mismo, en su calidad de resultado de la selección operada por el pasado, restringe las posibilidades futuras que sus condiciones ya establecidas permiten, así como las ocasiones que en su serie de modificaciones toda-

vía puedan darse. Lo que ya ha sucedido se convierte en ley de lo que sucederá, y de la falta de ley sale una ley: es más, el mínimo de ley inicial se va incrementando hasta alcanzar un grado máximo.

En efecto, dado que ese proceso se repite con cada nueva selección de ocasiones ya de suyo selectivas, sucede por un lado que el todo va definiendo condiciones de componibilidad cada vez más exigentes, por lo que el mecanismo de selección se va haciendo cada vez más unívoco, y por otra parte que las ocasiones que se dan, y con ellas el material que se ofrece a la selección, son cada vez más específicas. Más brevemente: tanto la posibilidad como la ocasión se canalizan en una *dirección* más y más determinada, hasta que una vez acabado el sistema solamente admite su propia posibilidad y representa él mismo la ocasión permanente de su realización, es decir, de su repetición como única forma de cambio.

Esa direccionalidad, que disfruta de todo el prestigio de la teleología sin serlo, puede ser denominada devenir, pero la autorrepetición del movimiento del sistema ya no. La dirección era hacia más orden y más necesidad, es decir, hacia una forma más determinada y hacia su ley, y el devenir era por tanto disminución de la contingencia e indeterminación (para evitar la expresión «libertad»), esto es, progresiva disminución de su propia condición de posibilidad.

Qué relaciones guarda esta direccionalidad con el concepto de entropía, o cómo se puede compatibilizar con él, no es algo que podamos investigar aquí. Pero dos aspectos de esta imagen hipotética —tomada de la ontología de la mecánica moderna (o «clásica»)— del sentido ontológico del sistema y de su devenir encierran especial relevancia para responder a la pregunta de si el concepto de sistema es adecuado para hacerse cargo de hechos vitales: uno de ellos concierne al modo de concebir el devenir, y el otro al modo de concebir el ser, por lo que solamente se pueden estudiar juntos, y concretamente desde el punto de vista de las relaciones entre ser y devenir.

En lo que respecta al devenir, hemos de tener muy claro que siempre habrá tanto de ocasión para lo nuevo como de desequilibrio, y que el aprovechamiento de esa oportunidad, es decir, que de hecho aparezca por devenir algo nuevo, se debe únicamente al dinamismo del desequilibrio existente. Así, tan pronto se alcance el equilibrio al que —como es natural— ese dinamismo conduce, la «ocasión» deja de existir (o solamente puede surgir de modo «antinatural», esto es, a causa de una perturbación del equilibrio). Ciertamente, el equilibrio será dinámico, y el sistema estará por tanto en funcionamiento y se irá moviendo, pero ese movimiento será el retorno periódico de estados idénticos, y ese período será por su parte el tiempo propio del sistema.

Esto significa sencillamente que solo hay *historia* allí donde un sistema todavía se está constituyendo o ya se está deshaciendo, esto es, allí donde se asiste a un proceso de formación o de disolución, mientras que *ningún sistema como tal tiene historia*, salvo como manifestación de la carencia de la misma. Armonía e historicidad se excluyen recíprocamente. Ahora bien, la armonía es la medida de la perfección de un sistema, por lo que es comprensible que la ontología de la Antigüedad —que concebía el cosmos como un sistema armónico y, dada su perfección, únicamente le atribuía la repetición cíclica de lo mismo— no dejase espacio alguno a la noción de historia. Ciertamente, las partes más bajas del sistema son mutables en la medida en que son imperfectas, pero este es solo el tributo de lo inmutable a la corruptibilidad de lo material, y por lo tanto solo la alternancia de surgimiento y desaparición de lo poseedor de una corta vida dentro de lo permanentemente igual.

«No hay nada nuevo bajo el sol» expresa la más profunda convicción de la noción antigua de ser, una vez que el cielo ya existe. Pero ¿cómo pudo empezar a existir? Dado que para la especulación ontológica jonia (y antigua en general, con la sola excepción del atomismo) la idea del nacimiento del orden a partir de las fuerzas del desorden, de lo racional a partir de lo irracional, era ella misma irracional, el postulado de la eternidad del mundo es el complemento necesario de la noción de cosmos como tal. El orden del ser existente, el sistema en su conjunto, no ha llegado a ser, sino que solo en su marco tiene lugar el devenir de las distintas partes perecederas del imperecedero conjunto de la naturaleza. Naturaleza y principio inmutable de cambio son la misma cosa.

Por tanto, no hay historia alguna del mundo o de la naturaleza, ni siquiera una historia de partes de la naturaleza, es decir, de especies de cosas naturales en el ámbito de lo mutable, sino solamente descripción de los tipos de surgimiento y desaparición peculiares de los individuos de esas especies. También en estos últimos se puede distinguir conceptualmente el ser al que se trata de dar origen de los destinos que les aguarden en su devenir. Devenir es una condición necesaria y que hace disminuir, y no una característica interna del ser, y el fundamento permanente de esa condición es la no definitiva limitabilidad del substrato indiferente, esto es, de la materia.

La ontología de la ciencia moderna modificó profundamente esta concepción, tanto a gran como a pequeña escala. Concretamente, sustituyó el concepto de materia pasiva por el de cuerpo, que, como portador de fuerzas positivas (por ejemplo, de movimiento), y por tanto como sustancia real e independiente, lleva en sí mismo el fun-

damento de determinación de las configuraciones en las que la suma de los cuerpos presenta al ser en cada caso. Los casos de «equilibrio» dinámico que puedan darse a lo largo de la sucesión de esas configuraciones (que son todas, por principio, de igual valor) en la forma ya descrita de la «selección», y que nos salen al encuentro a gran escala en la forma del orden duradero de los sistemas, son comparables, ciertamente, con el modelo antiguo de armonía —es decir, también el mero equilibrio de la interacción puede ser considerado en sus efectos, aunque no en sus orígenes, como armonía (cosa que nosotros hicimos más arriba al utilizar ese término), por poco que el principio de adición mecánica tenga en común con el de razón inmanente— pero el concepto de objetivo debe ser sustituido por el de mero resultado, y por tanto el de devenir por el de proceso: por su propia lógica interna, el concepto moderno de energía y la posición central que ocupa en la noción de realidad llevan a ver en el *acontecer*, entendido como la continua transformación de energía, el aspecto central del ser, y en el cambio su expresión más adecuada.

De esta manera, la permanencia del «sistema» pierde la posición ontológica de privilegio como presentación más perfecta del ser de que gozaba en la antítesis antigua entre ser y devenir, y se convierte en un caso especial dentro del proceso, cuyo dinamismo no es distinto del general y que solo puede ser definitivo como final de la historia del ser, mientras que en cualquier otra situación no es más que una fase de esa historia. Si todo esto es válido cuando se aplica a los fenómenos de la naturaleza en general, en el campo de la vida esta noción de historicidad convierte en algo sumamente problemático que el concepto de sistema pueda hacer justicia a la vida, incluso que pueda ser modificado atendiendo a la dimensión temporal para poder hacérsela.

Expongamos estas reflexiones de manera intuitiva mediante un ejemplo, que a la vez nos permitirá someterlas a una consideración más detenida desde el punto de vista de la concreta cuestión que ahora nos ocupa. Dada su índole de múltiple, todo sistema ha de constar como mínimo de dos cuerpos. Las estrellas dobles son un buen ejemplo de ello. En el sistema solar, dado que tiene muy pocos componentes, la astronomía ha proporcionado a la mecánica moderna el prototipo de un sistema natural analizable en su integridad. De las excepcionales cualidades que este modelo posee para los fines de la teoría (además del pequeño número de componentes, la permanencia y claridad de la disposición de las partes, la clausura hacia fuera debida a su aislamiento en el espacio, la completa determinación interna, la completa calculabilidad de sus magnitudes y movi-

mientos), consideremos durante un momento la de su perfecta periodicidad.

Todo período es una serie de cambios, por lo que inmediatamente se plantea la pregunta de si en el concepto de unidad se debe añadir a la multiplicidad de elementos también la multiplicidad de estados, es decir, a la multiplicidad en el espacio también la multiplicidad en el tiempo. Este último sería el caso si los estados que se siguen unos a otros fuesen *partes* del todo, y lo serían si cada uno de ellos, al darse, añadiese algo al todo y por tanto lo completase, de manera que el todo fuese ganando sucesivamente su índole de tal a lo largo de la multiplicidad cualitativa de la serie, convirtiéndose así en el todo especial que de hecho él es. En efecto, la multiplicidad de elementos simultáneos *de los que consta* un sistema posee este sentido de parte: aquí, todo «más» o «menos» supone una diferencia para el todo, y el sistema es distinto según esté presente, o no lo esté, cada una de sus partes.

Pues bien, de una *vida* se puede decir en verdad que se compone de los momentos en que se vive; que en el germen, durante su crecimiento, cuando florece y cuando da fruto, o bien en su infancia, juventud, madurez y ancianidad es distinta; que cada una de sus fases, incluso cada uno de sus momentos, le añade algo nuevo que no estaba contenido en las fases o momentos precedentes y que por tanto no es una mera transformación de lo mismo; que incluso en la repetición de ciclos de experiencias (como alimentación y excreción, vigilia y sueño, etc.) la simultánea presencia como telón de fondo del pasado ya vivido —la edad del sujeto— hace que cada instante sea cualitativamente distinto de los restantes y que se convierta en eslabón de una secuencia irreversible e irrepetible; que, en suma, la vida no alcanza su totalidad propia, y ello sin que nunca pueda decirse que la tenga, más que en la sucesión de todos sus estados, y que su identidad no consiste en la equivalencia de los componentes de su serie temporal, sino que precisamente es lo que da cohesión a la multiplicidad de los mismos.

Todo lo anterior se puede decir de la vida, pero no de la serie temporal de un sistema del tipo de nuestro sistema solar. En efecto, este último se presenta como exhaustivamente definido por sus elementos simultáneos, de manera que cualquier sección de su serie temporal que sometamos a un análisis vectorial contiene el todo, puesto que todas las secciones, es decir, todas las simultaneidades, son equivalentes entre sí, y por tanto cada una de ellas puede servir igual de bien que cualquiera de las restantes como representante de toda la serie. Este es el fundamento del hecho científico de que *una* configu-

ración momentánea analizada en su integridad es suficiente para derivar de ella toda la serie y predecir con precisión cualquier posición que deseemos. Por tanto, los estados cambiantes no son aquí «partes» del todo, y la serie temporal no es una multiplicidad adicional de la unidad del todo, sino solamente la expresión continuada de su multiplicidad espacial ya dada de una vez para siempre. Queda así determinado con algo más de detalle el sentido de la «ahistoricidad». Lo que de ella conserve el concepto de sistema al aplicarlo al campo de la vida, sea mucho o poco, no podrá dejar de tener como consecuencia graves dificultades teóricas.

Ahora bien, incluso en el sistema solar, la ahistoricidad (bajo la forma de una perfecta periodicidad) basada en la plena armonía podría ser una apariencia debida a la aplicación de escalas de duración humanas. Sin necesidad de traer a colación la termodinámica —cuyos procesos, en virtud de la ley de la entropía, poseen el carácter de un desarrollo irreversible, por lo que comunican a cada instante una irrepetibilidad que está en contradicción con la periodicidad— ya en lo meramente mecánico la aparente repetición podría ser el rodeo que dan cambios tan lentos que su continuo avance (al igual que, por ejemplo, la elipse de los planetas de Kepler esconde una espiral imperceptible) termina por convertir la aparente prueba del equilibrio (y con él de la perfecta componibilidad de lo múltiple en lo uno) en su contrario, esto es, al cabo en la prueba de la *incapacidad* del sistema para existir.

El conocimiento moderno hace de la anterior más que una mera posibilidad, y abre para la concepción del sentido de la noción de sistema la interesante idea de que lo que la ontología clásica, y todavía Leibniz en la teodicea, consideraban como la justificación de lo permanente con base en la idea del ser y a la vez como la garantía de su permanencia, a saber, la existencia del sistema armónico en tanto que tal, es en realidad la dilatada historia de su autorrefutación, la aplazada prueba de la imposibilidad de la permanencia del «uno estructurado en muchos», el camino lleno de rodeos hacia la nada de lo igual e indiferenciado.

El sistema sería entonces el aplazamiento, pero también el camino, de modo que a la observación anterior de que es un término medio entre lo sencillo y lo infinitamente múltiple hemos de añadir la más crítica de que es algo intermedio entre el devenir y el desaparecer, entre el ser y el no-ser. Pero algo intermedio no en el sentido indiferente de algo que se encuentra sencillamente entre otras dos cosas, sino en el sentido crítico de que mantiene el equilibrio y en virtud de que existe detiene la caída, a la vez, sin embargo, que en el

ejercicio mismo de su función repetidora no puede evitar ir cayendo, puesto que solo de la caída puede obtener los medios para permanecer, por lo que se ve obligado a ir restableciendo el «equilibrio» en puntos situados cada vez más aguas abajo.

Este aspecto de la noción de sistema tiene algo singularmente adecuado para la vida, amenazada como está constantemente por la muerte, a la que termina sucumbiendo. Solo que no debemos perder de vista que dicho aspecto sitúa el sentido de la organización en la conservación, y solamente admite la presencia de elementos nuevos en lo ya organizado bajo la forma de la decadencia. En realidad, en vista de la posición central que ocupa la autoconservación en la doctrina moderna de la vida, podemos decir que la adecuación del concepto de sistema para comprender la vida llega hasta donde llegue la del concepto de conservación y tiene los mismos límites que este último. Nuestras reflexiones finales versarán por tanto sobre la relación existente entre esos dos conceptos, en último término mediada por el concepto de equilibrio, el cual constituye la versión moderna y desencantada del concepto antiguo de armonía.

La primera aplicación moderna del concepto de sistema a los cuerpos vivos es la teoría de Descartes que concebía al organismo animal como una máquina o un autómata natural, superior a las creaciones del arte mecánico únicamente por la multiplicidad y la pequeñez de sus partes. Descartes trató de hacer justicia a la relación con el entorno, que distingue a esos autómatas de la cerrada maquinaria de un reloj, mediante una teoría de los reflejos (presentada en las *Passions de l'âme*) que, a fin de explicar el «aprendizaje» de modo ateleológico, llega a anticipar el concepto de reflejo condicionado, es decir, de conexiones senso-motoras modificadas mecánicamente mediante estímulos exteriores. Con todo, la concepción cartesiana descansa esencialmente en el modelo clásico de mecanismo como sistema cerrado individualmente y aislable. Lo significativo frente a doctrinas anteriores es que ese mecanismo puede vivir sin «alma», es decir, que puede ejercer todas las funciones ligadas al proceso vital en virtud de la disposición dada de sus partes, y que tiene que ejercerlas precisamente así, en virtud del juego de dichas partes. El efecto global de esas funciones es la autoconservación, y los sistemas están diseñados y construidos de manera que lo produzcan.

En la actualidad, la adquisición de nuevos conocimientos acerca de la naturaleza del *metabolismo* —concebido como un proceso continuo que va renovando toda la composición del organismo (por lo que supera con creces cualquier analogía con la alimentación de una máquina con combustible) y que de hecho coincide con el pro-

ceso vital mismo— y del papel fundamental, no solo ocasional, de la información dentro-fuera para todas las actividades del cuerpo vivo, han conducido a diversos intentos de refinar el modelo cartesiano, de los que quisiera mencionar aquí la teoría biológica de L. von Bertalanffy acerca del «sistema abierto» y la teoría «cibernética» de N. Wiener y de su círculo tecnológico.

Ambas son declaradamente teorías sistémicas del organismo, pero ambas hacen mucha más justicia a la unidad de organismo y entorno que la teoría cartesiana de los autómatas. La «apertura» consiste, en la primera teoría, en el mencionado hecho del continuo y omniabarcante metabolismo que tiene lugar entre el sistema orgánico y su entorno, en cuyo ejercicio el sistema se conserva como el mismo no en lo que respecta a la sustancia, sino por lo que hace a la función dinámica (o si se prefiere, no en lo que respecta a la materia, sino en lo relativo a la forma). La propiedad sistémica definidora, por tanto, no es aquí una disposición de las partes (estructura), sino un comportamiento dinámico (proceso), cuyo portador admite las más distintas disposiciones entre sus partes, si bien la teoría no las especifica más. Para von Bertalanffy, de la propiedad de la apertura en combinación con ciertas constantes de equilibrio, formalizadas matemáticamente como axiomas, se pueden derivar analíticamente, o al menos se pueden comprender en su posibilidad, otras propiedades características del organismo (entre las que se cuentan aquellas para las que H. Driesch creyó necesitar el concepto extracientífico de entelequia) en calidad de propiedades *sistémicas* inmanentes a una multiplicidad así definida: tal es el caso de la autorregulación, el crecimiento y su límite, la regeneración, la adaptación y la capacidad de conseguir objetivos por caminos distintos de los habituales. No podemos estudiar aquí hasta qué punto es eficaz este método[2]. Para la cuestión que ahora nos ocupa, solo nos interesa observar que el dinamismo regulador de todos esos fenómenos *cuasi-teleológicos* estriba en un peculiar concepto de *equilibrio*, para el que von Bertalanffy ha propuesto, a fin de distinguirlo del equilibrio estático, la denominación de «equilibrio fluido».

Si bien implícitamente, los conceptos de equilibrio y de regulación, tan estrechamente relacionados (por cuanto la regulación tiene lugar precisamente mediante el dinamismo hacia el equilibrio), son centrales también para el modelo cibernético surgido de las modernas técnicas de comunicación y de procesos automáticos, y no en

2. Cf. «General Sistem Theory: A new approach to unity of science (L. v. Bertalanffy, C. G. Hempel, R. E. Blass, H. Jonas)»: *Human Biology* 23/4 (1951).

vano su nombre está tomado del concepto de gobierno o guiado (*kybernetes* = timonel). La «apertura» por lo que hace a la sustancia y a la energía que distinguía al anterior modelo recibe aquí el complemento de la apertura en el modo de la «información», es decir, de la percepción del resultado de la acción por medio de una continua notificación sensorial que vuelve de la periferia hacia el centro.

Esa índole de complementariedad respecto del modelo anterior no está buscada, pero tiene su fundamento en la cosa misma: la apertura como metabolismo exige apertura como capacidad de sentir, entendiendo esta última capacidad meramente en su *función* reguladora al servicio de la notificación (no como cualidad en sí misma). Y, a la inversa, también resulta fácil ver que la apertura perceptiva al mundo presupone en su ser funcional la otra apertura, puesto que sin esta última y sin las necesidades de la acción que en ella se fundan no existiría interés alguno en el gobierno o guiado, al no existir interés alguno al que hubiese que gobernar o guiar para conseguir su satisfacción, y un mecanismo de guiado sin nada que necesite ser guiado carece por completo de sentido[3].

La contribución cibernética a la concepción sistémica de lo orgánico reside concretamente en la aplicación del concepto de lo que se ha dado en denominar *feedback* al juego entre el aparato de notificación y el de ejecución: debido al modo en que están conectados (por ejemplo, en el sistema nervioso central), la continua notificación sensorial hacia atrás de todo resultado parcial de la ejecución se convierte automáticamente en un timón de guía que permitirá compensar los posibles errores en la siguiente fase de ejecución, en la que se repetirá lo mismo en relación con la fase posterior, y así sucesivamente hasta que se alcance el «objetivo» de la acción.

De esta manera, el lugar de la secuencia fija del modelo clásico de máquina pasa a estar ocupado por una adaptación a situaciones cambiantes móvil y, por así decir, capaz de improvisar: una adaptación que, si bien es automática, en su serie convergente de error y corrección presenta las características que distinguen al comportamiento teleológico. De hecho, los cibernetistas definen el comportamiento teleológico como «controlado por *feedback*», de lo que se sigue que los autómatas diseñados de ese modo son capaces de comportamiento teleológico y que, a la inversa, el comportamiento vivo (al igual que para Descartes) solamente se distingue del de los autómatas

3. Cf. a este respecto, y en relación con las observaciones finales en general, la exposición más detallada de la cibernética contenida en el capítulo 7.

artificiales de este tipo por una mayor complejidad del sistema y de las actividades correspondientes.

El concepto crítico es aquí, naturalmente, el de «objetivo», que —al igual que en la teleología del sistema abierto de von Bertalanffy— está determinado por el concepto de un estado de equilibrio al que tiende el dinamismo del sistema, solo que en el modelo cibernético el concepto de equilibrio, yendo más allá del sentido físico de una cierta relación de fuerzas, ha pasado a designar la relación existente entre el «ajuste» dirigido y el contenido de la «información», cuya tensión mantiene activo el dinamismo del sistema y con cuya igualación ese dinamismo se detiene.

A diferencia del sistema cerrado de la mecánica clásica, en estos modelos el funcionamiento del sistema no es expresión de la permanencia del equilibrio, sino establecimiento y restablecimiento del mismo. Que el restablecimiento sea o no necesario, dependerá de la apertura misma. Por ejemplo, en el caso del metabolismo dependerá de la perturbación del equilibrio en la forma de carencia: una perturbación producida como consecuencia natural del funcionamiento mismo y que lleva a la alternancia ya observada por Platón entre «llenado y vaciado». El tipo de periodicidad que aquí se produce ya no es la del circuito de estados equivalentes, sino la del balanceo entre ser y no ser, que en su conjunto es un movido equilibrio de devenir y perecer, y por todo ello auténtico acontecer. No sucede meramente que la conservación del sistema se lleve a cabo en su actividad, sino que depende de esta última. La actividad que consiste en conservarse mediante la renovación de estados de equilibrio a los que la dependencia del entorno no permite que duren largo tiempo, por tanto la conservación como continua *elaboración*, es el contenido del funcionamiento del sistema, y con ello el sentido de su existencia.

¿Es también el sentido de la «vida»? ¿Se define la vida por el organismo, o más bien el organismo por la vida? ¿Reside entonces la esencia del organismo en la «organización», la cual existe como el sistema de su propia multiplicidad, o más bien en el «órgano», que está al servicio de un interés que actúa a través de la organización a la par que se halla sometido a sus condiciones? El sistema, ¿es condición de la vida o es la vida misma? El dinamismo de la condición, ¿es el contenido de lo condicionado? ¿Son lo mismo la tensión y la distensión que el deseo y su satisfacción? El equilibrio que se produce cuando se alcanza el objetivo, ¿es el objetivo mismo? La perfección del estado sistémico, ¿es la perfección de la vida? ¿Es la conservación un medio o un fin? Los modos de la apertura al mundo —capacidad de sentir, ver, actuar—, ¿son solamente el medio, o también el porqué de la

conservación? ¿Son esos modos aparatos de regulación y estabilización de un aparato, o puesta en marcha del interés vital mismo, que en el fin va más allá del aparato?

Estas son algunas de las preguntas con arreglo a la cuales se deben examinar la adecuación y los límites del concepto de sistema para comprender el fenómeno de la vida, una vez que hemos aclarado las implicaciones conceptuales de la noción misma de «sistema». Las observaciones anteriores —que en el marco de una doctrina filosófica de la vida no son otra cosa que prolegómenos— se proponían únicamente contribuir a la realización de esta última tarea preliminar.

5

¿ES DIOS UN MATEMÁTICO?
Acerca del sentido del metabolismo

I. PLANTEAMIENTO

«El testimonio inmanente de su creación está empezando a revelarnos hoy al gran arquitecto del universo como un matemático puro». Así resumía el astrónomo y filósofo de la naturaleza británico Sir James Jeans[1] el estado de los conocimientos de la cosmología contemporánea, probablemente sin saber (a juzgar por el «hoy») que no hacía sino repetir una nota que resuena una y otra vez a lo largo de las más distintas épocas. Una tesis de semejante calibre, que cuenta con esa galería de antepasados y que en otro tiempo fue muy querida por los filósofos, exige ser sometida a un examen igualmente filosófico cuando reaparece en un nuevo escenario teórico en boca de un físico y astrónomo.

Dos preguntas son las que tenemos que dirigirle: ¿qué dice? y ¿es verdad eso que dice? La primera pregunta, la que versa sobre el sentido de esa afirmación, es necesariamente una pregunta histórica, ya que la tradición que tiene a su espalda pertenece a su sentido mismo. ¿Qué significaban «matemáticas», «creación», «universo» cuando esa tesis se expresó por primera vez? ¿Qué es lo que ya no significan hoy? ¿Qué significan hoy esas tres nociones, y con ellas la tesis como un todo? El «ya no» forma parte de la interpretación que demos al «hoy». Nuestra primera tarea será, por lo tanto, seguir el proceso de metamorfosis de la fuente intelectual de la que esa tesis ha venido

1. J. H. Jeans, *The Misterious Universe*, Cambridge, 1933, p. 122. Esa frase es una más entre otras muchas parecidas que se pueden leer en las obras de cosmología científica.

bebiendo desde sus comienzos en Grecia hasta la ciencia de nuestros días, para de esa manera poner de manifiesto el sentido que tiene que poseer en la actualidad.

La segunda pregunta, la que interroga sobre la verdad de esa tesis, ha de atenerse al testimonio que la tesis misma invoca, es decir, al testimonio de la «creación». Ciertamente, nunca podemos tener ante nuestros ojos ese testimonio en su conjunto, pero lo que sea válido para el todo debe valer también para cada una de sus partes, por lo que he decidido examinar la tesis desde el punto de vista de un determinado tipo de ser dentro del universo, a saber, el organismo vivo. La afirmación de Jeans plantea por sí misma la pregunta de si el matemático que es el gran arquitecto del universo es también el arquitecto, grande o pequeño, de la ameba. Tiene que ser las dos cosas, pues de lo contrario no podría ser ninguna de ellas. En efecto, la ameba forma parte del universo, por lo que también ella debe quedar cubierta por su principio creador. Su pequeñez no es objeción alguna contra su relevancia ontológica. Su testimonio inmanente, al ser el de una criatura, constituye una parte del testimonio general de «la» creación, y debe ser tanto más escuchado cuanto que en este caso «inmanente» tiene un sentido más pleno que el que pueda poseer en cualquier otra clase de seres del cosmos: incluye el hecho de su propia interioridad sentida. Este hecho da a la ameba una preeminencia en evidencia ontológica que compensa su limitación cuantitativa.

Con otras palabras, si un principio supuestamente cósmico no puede dar cuenta de la vida, que sin embargo está dentro del cosmos en todos los sentidos en que quepa considerarlo, ese principio es insuficiente también para el cosmos mismo. La alternativa sería la trascendencia metafísica de la vida, que quizá se pueda conceder al ser consciente del hombre, pero difícilmente a la ameba. Esto quiere decir que los instrumentos del dualismo fracasan cuando se trata de explicar el organismo. Por ello, la vida material (todavía no estamos hablando de espíritu o de conciencia) puede servir de piedra de toque para toda interpretación que se nos ofrezca del material de que está hecho el mundo, y por lo mismo también puede corregir las distintas concepciones de Dios basadas en esas interpretaciones.

En este sentido, la afirmación metafísica «Dios es un matemático» puede ser reducida a una concreta tesis ontológica y ser sometida al tribunal de los hechos: de las vertiginosas alturas de las estrellas y del espacio sideral, esa afirmación desciende al terreno de nuestra más inmediata y próxima experiencia, y sin embargo sigue conservando toda su aplicación a la cosmología, y por tanto a la pregunta

especulativa acerca de qué pueda ser Dios, *si* es que el mundo tiene algo que decir sobre él.

La afirmación de Jeans implica todo esto desde el momento en que utiliza el ser cognoscible del mundo como «testimonio». Si en este punto le tomamos la palabra, no por ello estamos obligados a confiar en ese testimonio del mismo modo en que él lo hace. Pero incluso aunque no reconozcamos a dicho testimonio validez positiva en relación con lo que Dios sea (y menos aún para responder a la pregunta de si existe), el resultado que arroja acerca de lo que se puede atribuir a un creador que tenga hipotéticamente este o aquel modo de ser poseería una cierta validez negativa a propósito de lo que Dios no es, o no puede ser exclusivamente. Dado que, antes que de cualquier otra cosa, este modo de ser se derivó de una determinada lectura del testimonio de la creación, es en realidad esa lectura lo que se pone a prueba cuando se somete el concepto de Dios así entendido al examen de la experiencia a la que en último término apela. El concepto de un Dios matemático, referido seriamente a la realidad, saca a la luz las más extremas posibilidades —tanto de triunfar como de fracasar— contenidas en la actitud ontológica o gnoseológica en que se apoya. Y aun en el caso de que esta empresa terminase en una *reductio ad absurdum*, el concepto imposible habría desempeñado con todo un cometido útil, por autodestructor que este último hubiese sido.

II. EL SENTIDO ANTIGUO Y EL SENTIDO MODERNO DE LAS MATEMÁTICAS DE LA NATURALEZA

La afirmación de Jeans es un fruto tardío de una larga y venerable tradición que coincide casi por completo con la historia de la especulación occidental: desde el demiurgo del *Timeo*, una línea conduce directamente al Dios de Leibniz, creador de lo matemáticamente «componible». «Llegamos así a conocer llenos de asombro que en el origen mismo de las cosas actúa una cierta matemática divina o una mecánica metafísica en la que tiene lugar la determinación de la cantidad máxima»[2]. «Cuando Dios calcula y piensa, surge el mundo»[3].

Ya antes, en el umbral de la ciencia natural moderna, Kepler —profundamente imbuido de la fe pitagórica en la naturaleza mate-

2. *De ultima rerum originatione* (1697).
3. *De connexione inter res et verba* (1677; observaciones al margen del manuscrito).

mática de las cosas y en la consiguiente armonía del mundo— declara que Dios, «demasiado bondadoso para permanecer ocioso, comenzó a estampar su firma por doquier y dejó dibujada su semejanza en el mundo», con el resultado de que «la naturaleza entera y el sublime cielo están simbolizados en la ciencia de la geometría»[4]. Al ir descubriendo una tras otra las leyes que rigen el movimiento de los planetas, veía en ellas otras tantas expresiones de esta geometría divina: ya su búsqueda de esas leyes estaba inspirada por la presuposición de esa geometría. En la misma dirección apunta la profesión de fe de Galileo de que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático, cuyo alfabeto se halla constituido por triángulos, círculos y otras figuras geométricas[5].

En este grandioso bosquejo, el concepto de ser y el ideal de la ciencia son correlativos y se prestan apoyo entre sí. Kepler fue probablemente el primero de los modernos que declaró la cantidad (o la magnitud) como lo esencial y al mismo tiempo lo verdaderamente escible de la realidad: por lo tanto, para él conocer quiere decir medir y comparar mediciones. Pero ¿mediciones de qué? La «naturaleza matemática» a la que el saber apunta, ¿sigue siendo la misma que la clásica? ¿Siguen siendo las mismas las matemáticas? El aparente recurso a la «geometrización» pitagórico-platónica del mundo que se produjo en los inicios de la ciencia moderna enmascaraba hasta cierto punto un planteamiento de la cuestión enteramente nuevo, que no empezó a salir progresivamente a la luz hasta que comenzó la «algebrización» de la descripción física. De esta manera, las matemáticas de la nueva ciencia natural no estuvieron constituidas tanto por la geometría clásica misma cuanto por el álgebra, aplicada a la geometría. Este sencillo hecho basta para hacernos pensar que dicha ciencia ya no operaba con las magnitudes intuibles de la especulación ontológica griega (ver apéndice 1 a este capítulo). Podemos utilizar esta observación como pista para descubrir las diferencias más profundas que separan el concepto moderno de «naturaleza matemática» del clásico, y por tanto para determinar con más exactitud el sentido que

4. J. Kepler, *Tertium interveniens*.

5. *Il Saggiatore* (1623): «La filosofía [esto es, la ciencia de la naturaleza] está escrita en aquel gran libro que siempre tenemos abierto ante nuestros ojos —me refiero al universo— pero no podremos comprenderlo a menos que aprendamos el lenguaje y sepamos interpretar los signos en que está escrito. Este libro está escrito en lenguaje matemático, y sus signos son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin cuya ayuda no se puede comprender ni una sola palabra de todo ello y sin las cuales se da vueltas en vano en un oscuro laberinto» (trad. española: *El ensayador*, trad. de J. M. Revuelta, SARPE, Madrid, 1984).

la idea de Jeans de una divinidad matemática adquiere en el contexto de la física moderna.

Fue el interés originario en el *movimiento*, frente a la satisfacción con meras figuras, lo que dio inicio al auge del método algebraico en la física: el movimiento, y ya no las proporciones espaciales fijas, se convierte en el principal objeto de la medición. Esta es una actitud radicalmente nueva. En los primeros estadios de la ciencia moderna, el análisis del devenir desplaza a la contemplación del ser, y este cambio va implícito en la adopción de la geometría analítica. En el papel desempeñado a partir de ese momento por «*t*» en las fórmulas físicas se expresa esta nueva actitud. Las «formas» investigadas ya no son las de los productos de la naturaleza ya existentes, sino las de los continuos procesos de la misma. Un proceso como tal se define únicamente por su forma propia, es decir, por la ley de su serie, y de ninguna manera por su término u objetivo (que no existe) o por algún resultado que alcance en el camino. Mientras que la geometría griega había sometido a consideración las relaciones entre figuras y cuerpos inmutables e intuibles, el álgebra moderna —en la geometría analítica y en el cálculo integral— hacía posible presentar la forma geométrica misma como una función de variables, es decir, como una fase del crecimiento constante de las mismas, y de esa manera permitía enunciar las leyes en virtud de las que dicha forma se genera. Estas leyes generativas se convirtieron en los auténticos objetos de conocimiento matemático, sustituyendo a las figuras definitivas de la intuición clásica, que perdieron su estatus independiente y autónomo para pasar a ser límites de una transición.

Esta evolución, en sí misma interna a las matemáticas, no careció de aplicaciones a la física. De hecho, mediante unas matemáticas distintas se podía interrogar a una «naturaleza» distinta. En efecto, lo que en el campo meramente matemático parecía el establecimiento de la consideración funcional de los objetos intuibles en lugar de la estática, cuando se aplicaba al campo de la descripción física significaba la disolución de las «formas sustanciales» de la ontología clásica en los movimientos y fuerzas elementales de los que se podía pensar (y demostrar mediante experimentos) que ellas eran producto.

La generación funcional de una curva matemática se convierte más tarde en la generación mecánica de la trayectoria de un cuerpo. Por tanto, el producto contemplado, a saber, la forma de esa trayectoria, no es una entidad completa y presente simultáneamente, sino una secuencia, es decir, una serie de instantes, cada uno de los cuales se determina de nuevo en virtud de la suma de los factores parciales

de precisamente ese mismo instante. La forma que de este modo se va sumando carece de toda realidad propia e independiente.

Cuantos rasgos racionales pueda mostrar una serie de ese tipo, por ejemplo la trayectoria de un planeta, cuando se contempla como un todo ideal, no se derivan de una razón o de una voluntad de armonía del principio motriz, sino —como Newton mostró más tarde en su mecánica de esos movimientos— de la mera uniformidad o constancia de los factores elementales implicados. Cada uno de estos últimos —la fuerza de la gravedad y la inercia, en el ejemplo que sirve de modelo a todos los restantes— produciría dejado a sí mismo solamente un movimiento rectilíneo, esto es, el más sencillo y el menos «formalizado» de todos los movimientos. Sin embargo, la mera adición de unos a otros, con su constancia por toda condición[6], y sin que exista «interés» alguno en ese resultado, no puede dejar de producir las formas sumamente racionales de la geometría astral. Este es el único sentido que conserva la afirmación de que las trayectorias obedecen a una regla (expresable matemáticamente): es la razón suficiente de la ley y el orden de la naturaleza.

Así pues, la racionalidad de un orden ya no se explica a sí misma, la forma inteligible ya no representa una perfección del ser que precisamente en virtud de su perfección adquiere realidad con preferencia sobre formas inferiores, sino que ella misma resulta explicada recurriendo a los tipos de acontecer más bajos, esto es, más sencillos. Estos últimos, lejos de ser transformados, o tan siquiera modificados, por su entrada en ese orden más articulado, constituyen más bien ese orden mediante su mera permanencia en su cantidad propia, inarticulada, en cierto modo obtusa.

Esta cantidad es lo único que en el fondo es real, y la «totalidad» que comparece como resultado de su adición es meramente aparente y carece de cualquier validez integral propia epistemológica u ontológica. Tal es la relevancia del análisis moderno, que transformó las matemáticas celestes de los antiguos en la muy distinta mecánica celeste de los modernos, es decir, en un caso de la mecánica en general[7]. La

6. O bien, si fuesen variables, tendrían como condición la de que esa variación estuviese a su vez sometida a ciertas constantes: la premisa esencial de la posibilidad de leyes naturales es la existencia de constantes, sean estas las que sean, siempre y cuando «se repartan» entre sí todo el campo de los fenómenos naturales.

7. Galileo todavía se estaba expresando de modo «tradicional» cuando decía que los símbolos del lenguaje matemático de la naturaleza son triángulos, círculos, etc. Por mucho que los triángulos se utilicen en el análisis dinámico como construcciones auxiliares y las cónicas resulten realmente del dinamismo de la naturaleza, sería más propio del movimiento científico inaugurado por Galileo que ya hubiese podido

armonía pitagórica se ha convertido en el equilibrio de fuerzas indiferentes, calculables a partir de la condiciones en que coinciden. «Medida» y «centro» ya no unen entre sí a los opuestos, sino que son su inevitable suma.

Así es como la relación entre lo más alto y lo más bajo, lo más y lo menos racional, más y menos forma, resulta sustituida por la relación entre lo compuesto y lo sencillo: el orden de inteligibilidad antiguo se convierte en su contrario. En efecto, desde el momento en que el todo se explica por las partes, la inteligibilidad no es sino la posibilidad de remitir lo que se desea entender a aquello que, por elemental, era lo menos inteligible desde el punto de vista antiguo, dado que era lo que en su propia actividad mostraba un menor grado de inteligencia, es decir, lo que operaba del modo más ciego. En una palabra: para la concepción moderna de la naturaleza lo menos inteligente es lo más inteligible, lo menos dotado de razón lo más racional. En la base de toda racionalidad del orden natural se halla el mero hecho de las constantes cuantitativas que se aprecian en el comportamiento de la naturaleza, o bien el principio de la uniformidad como tal, que encuentra su primera verificación en la ley de la inercia, la cual, ciertamente, no es un testimonio de racionalidad inmanente.

III. LA DOCTRINA CLÁSICA DE LA CREACIÓN Y LA JUDEO-CRISTIANA

Resulta patente que los distintos sentidos en que se puede hablar de una naturaleza «matemática» no pueden dejar de afectar también a la noción de un creador matemático. En consecuencia, el «gran arquitecto» de Jeans, por «matemático puro» que sea, ha de ser enteramente distinto del demiurgo de Platón. Es indudable que un punto de vista metafísico no es siempre el efecto de una revolución científica, sino que también puede ser su causa. Un acontecimiento como la opresión a que se sometió a la teleología y a las formas sustanciales no puede atribuirse sencillamente a un determinado descubrimiento o grupo de descubrimientos que se hiciesen en la investigación natural, y ni siquiera a la invención de un nuevo método: es más bien la revolución del método que se aprecia en el repentino envejecimiento

decir que los símbolos son constantes y variables, funciones y ecuaciones, o, dicho más brevemente, lenguaje algebraico. En realidad, hasta Descartes, Newton y Leibniz la nueva ciencia natural no dispondrá de las matemáticas que necesita. Su medio de expresión es más bien la ecuación diferencial que los teoremas de Euclides.

de estos venerables conceptos lo que está necesitado de explicación. De hecho, se requerían ciertas condiciones metafísicas para que la ciencia post-renacentista abriese ese nuevo acceso a la naturaleza, y dado que estamos tratando el tema de la creación nos gustaría contemplar esas condiciones desde este punto de vista concreto.

El Dios del *Timeo* creó el mundo, constituyéndolo en el ser vivo perfecto o en el Dios visible, animado y racional. Con la vista fija en los modelos inteligibles, creó los seres mutables a semejanza de esos modelos, y por tanto también, en la medida de lo posible, a su propia semejanza. Pues lo inteligible y lo inteligente son una y la misma cosa. La materia pasiva o carente de reglas no se podía considerar capaz de guardar a lo largo de los cambios las formas y proporciones que se le habían imprimido, ni siquiera de proporcionar la fuerza necesaria para impulsar el cambio a través del cual la bella imagen tiene que imitar a la eternidad en el tiempo. Por ello, se necesita el *alma* como causa constantemente espontánea del movimiento, y la razón como causa del movimiento *racional*, esto es, de un movimiento que muestra que sigue ciertas leyes.

Es este doble aspecto del alma —ser la causa tanto del movimiento como del orden— lo que la convierte en el principio natural universal. El cosmos está penetrado de alma en diversos grados de divinidad, es decir, de racionalidad. Cuanto más constantemente racional sea un movimiento, más alta será la razón del alma motriz. De ahí la superior racionalidad de los cuerpos celestes comparados con los seres terrenales, incluido el hombre; de ahí la venerabilidad religiosa del cosmos en su conjunto, no debido a su magnitud, sino debido a la coincidencia de inteligibilidad e inteligencia que está en la base de su belleza visible.

Comparemos con esta concepción la judeo-cristiana que la sustituyó. El mundo creado del libro del *Génesis* no es Dios, y no debe ser venerado en lugar de Dios. Tampoco tiene un alma propia que explique su actividad y su orden; es meramente creado, y de ninguna manera creador. El monoteísmo judío había eliminado a los dioses naturales y a todos los seres intermedios, dejando a Dios y al mundo claramente separados entre sí. El abismo cuyas dos orillas acercaba de alguna manera la jerarquía cristiana de los ángeles y de los santos no era el que se abría entre Dios y el mundo, sino el existente entre Dios y el alma humana, la cual no pertenecía al orden de la naturaleza y compartía el carácter sobrenatural de los seres mencionados. De hecho, el alma humana es el único ser en el mundo —pero no del mundo— que ha sido creado a imagen de Dios, incluso a partir de Dios, y que por tanto en cierto sentido es divino, mientras que el

cielo, la tierra y cuanto los llena son solamente la obra de las manos de Dios y no su imagen[8].

Esa separación esencial entre Dios y el mundo se repite o refleja en la no menos esencial separación existente entre el espíritu y la naturaleza. La naturaleza, creada de la nada, carece de espíritu y ejecuta muda la voluntad de Dios, solo a la cual debe su subsistencia. Así es como resultó metafísicamente posible la noción de una naturaleza sin espíritu o «ciega» y que sin embargo se comporta con arreglo a leyes, es decir, contiene un orden inteligible sin poseer entendimiento.

La posibilidad que acabamos de señalar tenía como condición que se hubiese borrado el término «alma» del texto de la naturaleza, y esto a su vez solamente era posible en la medida en que en la explicación de la naturaleza en general no se necesitase el alma como *causa del movimiento*. De hecho, en una naturaleza sin espíritu el alma sería una fuente de irracionalidad y no fomentaría la ley, sino el desorden. Ahora bien, sucedió que el monoteísmo trascendente, al abolir los dioses naturales y las fuerzas divinas del mundo, favoreció de modo decisivo precisamente aquella eliminación del alma del sistema de los principios naturales, y el mismo monoteísmo contribuyó además a la nivelación de toda jerarquía del ser intramundana al reducir toda la naturaleza al estatus igualitario de «creación»: estrellas y polvo, naturaleza celeste y terrena, son en su calidad de creadas iguales a los ojos de Dios. Más tarde, tan pronto el *movimiento* pasó a concebirse como una dote inicial concedida a la creación, que se conservaba a sí misma y que no necesitaba espontaneidad alguna ulterior por parte esta última, pudo surgir por fin una imagen de la naturaleza no solamente carente de espíritu, sino también inanimada, es decir, de una naturaleza que no solo es inteligible sin poseer entendimiento, sino que se mueve sin estar viva.

IV. LA COSECHA DEL DUALISMO: NATURALEZA SIN ALMA NI ESPÍRITU

La metafísica de la ciencia moderna hizo uso de esta posibilidad que le brindaba la fe cristiana en la trascendencia y que la alianza medieval entre la doctrina de la Iglesia y el aristotelismo le había negado

8. En la cita de Bacon reproducida en la nota 3 del capítulo 10 (ver más abajo, p. 260) se aprecia que esta diferencia religiosa fue interpretada en un sentido que beneficiaba a la ciencia natural de tipo moderno.

durante tanto tiempo. Es cierto que la filosofía natural del Renacimiento —ese intermedio «pagano» del pensamiento occidental— intentó unir la nueva visión del universo con un animismo panteísta al estilo auténticamente clásico, pero el siglo XVII, con su clima espiritual más sobrio y mucho más «cristiano», volvió al rigor del trascendentalismo judeo-cristiano y tomó de él la noción de una naturaleza no espontánea, sino sometida estrictamente a la ley.

Con todo ello, la nueva metafísica de la ciencia cosechó los frutos de un dualismo que en su larga trayectoria había ido vaciando a la naturaleza de sus contenidos espirituales y vitales, y añadió a esa trayectoria el último capítulo, sacando a la luz su propia versión de dualismo. Su forma clásica es la división de la realidad en sustancia pensante y sustancia extensa practicada por Descartes: dado que la «naturaleza» es en su integridad y exclusivamente la última, es decir, ser externo, mientras que la primera no es «naturaleza» en sentido alguno, esta dicotomía proporcionaba la *carta magna* metafísica de una imagen del mundo natural meramente mecanicista y cuantitativa, con el método matemático de la física como corolario.

En este punto, el carácter del dualismo, y con él la posición de las matemáticas, se había modificado decisivamente. El lugar de la polaridad clásica de forma y materia, alma activa y cuerpo pasivo, inteligible y sensible (en la que el segundo miembro de cada desigual pareja, deficiente en sí mismo, siempre necesita del primero para recibir su parte de «ser»), pasó a estar ocupado por un nuevo tipo de polaridad, patente en parejas como sujeto-objeto, espíritu-naturaleza, conciencia-espacialidad, interioridad-mundo exterior, en la que el segundo miembro disfruta siempre de realidad independiente, y a la postre primaria. El concepto rector de lo inmaterial ya no es el concepto trascendente y normativo de «espíritu», sino sencillamente el de «yo» o «sí mismo» en general, en el que está contenido cuanto es consciente, y su correlato ya no es la «forma», sino todo «no yo» como tal.

En esta amplísima negación del platonismo, en un primer momento oculta tras el *pathos* racionalista de la escuela cartesiana, se decidió el destino del espíritu occidental: la alianza platónica del intelecto con lo inteligible y de lo inteligible con lo real fue disuelta, y la «naturaleza» podía ser identificada ahora con la «materia», es decir, con una materia que existía por sí misma de modo plenamente autosuficiente. Esta posición repite la del atomismo antiguo, pero con un trasfondo dualista ajeno a ese precursor clásico. Con Descartes, el dualismo entró en su última y letal metamorfosis, para poco después disolverse en las alternativas, igualmente infecundas, del

idealismo y el materialismo. Por primera vez en la larga historia de esa corriente de pensamiento, *todo* tipo de conciencia o subjetividad, por sensible o emocional —en definitiva, irracional— que sea, fue agrupada a un lado *junto* con la razón, y *todo* tipo de ser espacial, incluida su forma matemática, esto es, racional, fue colocado en el lado opuesto. En realidad, la «materia», en el sentido de «cuerpo», pasa a ser más racional que el «espíritu».

Empezando por el extremo metafísico hemos llegado, así pues, al mismo resultado al que antes nos había conducido el análisis del método: lo menos dotado de entendimiento se ha convertido en lo más inteligible, incluso en lo único inteligible. Pues aunque Descartes afirmaba haber mostrado «que el espíritu es más o "más fácilmente" cognoscible que el cuerpo»[9], su propio método científico reveló como falsa esa pretensión, en la medida en que se refiera al conocimiento como un sistema demostrativo. La facilidad del saber en el caso del espíritu significa únicamente la inmediatez de la autointuición, que sin embargo a la vez deja lo intuido enteramente fuera de cualquier relación con el campo de lo escible, el cual es el único en el que funciona el método, a saber, el método de la *res extensa*[10]. Dado que el espíritu no ha conservado ni el más pequeño lugar en el sistema de objetos racionales que constituyen la naturaleza de Descartes —el tema de su ciencia— estamos ante la paradoja de que la razón misma (*ratio*) se ha convertido en algo irracional y el entendimiento es ininteligible dentro del orden global de lo cognoscible científicamente. Con otras palabras: el cognoscente mismo es entre sus propios objetos, es decir, en el mundo, lo absolutamente incognoscible.

Hemos visto que no solamente el espíritu, sino también el alma, y por tanto la vida, han pasado a ser superfluos para el conocimiento de la naturaleza. Movimiento sin alma implica fuerza sin tendencia, de la que resultan formas que no son fines. La «fuerza» permanece en todos los casos, es decir, es una constante cuantitativa que se va transmitiendo de un instante a otro en una secuencia infinita. Ahora bien, dado que la vida implica movimiento espontáneo y en pos de objetivos, mientras que la nueva comprensión científica solamente

9. Ver la segunda de sus *Meditationes de prima philosophia* (trad. española: *Meditaciones metafísicas*, introducción, traducción y notas de V. Peña, Alfaguara, Madrid, 1977).

10. «Solo me queda por examinar si hay cosas materiales. Y ya sé que puede haberlas, al menos, en cuanto se las considera como objetos de la pura matemática» (sexta *Meditación,* trad. cit., p. 61). Nada parecido cabría decir del espíritu, y dado que las matemáticas representan el ideal del conocimiento, tenemos que solamente hay verdadera ciencia del ser exterior, y no del interior.

reconoce movimiento que permanece, resulta la ulterior paradoja de que no solo lo *carente de espíritu*, sino también lo carente de vida se convierte en lo inteligible en sí, y la «materia muerta» en el patrón de toda inteligibilidad. Dado que, con todo, se encuentra «vida» como un hecho dentro de la totalidad de los hechos físicos, entenderla tiene que significar medirla con arreglo a ese patrón, esto es, explicarla mediante el concepto de lo carente de vida.

La teoría de Descartes que presenta el organismo como una máquina, la teoría de los autómatas animales (y hacer del hombre una excepción no era más que una inconsecuencia), es por ello un corolario lógico e inevitable de toda su posición metafísica y epistemológica, que yendo más allá de su propia hora histórica acotó el escenario posible de la ciencia moderna. El *homme machine* de La Mettrie (al igual que todavía el moderno behaviorismo) es un heredero del dualismo cartesiano al que se ha privado de su mitad espiritual. Y dado que la ciencia moderna, como cuantitativa y mensurante, sigue siendo representada en el mismo escenario en que debutó, en el escenario de una naturaleza entendida esencialmente como «cosa extensa» o realidad externa, no le queda otro modo de entender lo orgánico que el que opera con los conceptos de lo carente de espíritu y de vida: un sistema de magnitudes mínimas en el espacio y en el tiempo en las que debe ser disuelto todo objeto natural dado a fin de que sea posible entenderlo.

V. EL DIOS MATEMÁTICO DIRIGE SUS MIRADAS AL ORGANISMO

He intentado mostrar qué significa en un contexto moderno la noción de naturaleza matemática y, por tanto, qué es lo que estaba diciendo Jeans (quizá sin saberlo) al afirmar que el arquitecto del universo es un matemático puro. Estamos ahora en condiciones de preguntar: ¿*es* Dios un matemático puro? Más concretamente, lo que nos preguntamos es si lo es en el único sentido que esa afirmación puede tener en la situación científica dada (y ya hemos visto que ese sentido no es el pitagórico). Para responder a esa pregunta vamos a tratar de contemplar la creación con los ojos de un Dios matemático y de averiguar qué objetos captaría esa mirada y cuáles no captaría: cuáles, por tanto (dado que se nos dice que su pensamiento es la causa de las cosas), podría haber creado y cuáles no[11].

11. Al llevar a cabo esta concreta investigación, se podría objetar, nos encontramos atados al estado actual de la ciencia natural, de cuyos límites está libre la facultad

¿Qué aspecto tendría el mundo de objetos del matemático divino? Podemos tomar la respuesta a esta pregunta, si no de la imagen más antigua trazada por Laplace, sí por ejemplo de los escritos del físico matemático Eddington. Doy por conocidas sus penetrantes descripciones del mundo espectral de los valores matemáticos en que se disuelven los sólidos objetos de nuestra experiencia, o parecidas popularizaciones de la imagen del ser proporcionada por la ciencia. Para poner en marcha el diálogo, concedamos por un momento la posibilidad de que, a pesar de toda su carencia de concreción y de color, esta imagen de los objetos —que sustituye los objetos que nos son familiares por sistemas de relaciones cuantitativas entre puntos nodales distribuidos a lo largo y a lo ancho de la realidad— sea más «verdadera» que nuestra imagen sensible. Pero supongamos que la mirada del matemático divino se posa casualmente en un cuerpo vivo, en un organismo, sin que importe que este sea monocelular o pluricelular. ¿Qué es lo que «vería» el Dios de los físicos?

En su calidad de cuerpo físico, el organismo presentaría las mismas características generales que otros agregados: en su mayor parte, espacio vacío atravesado en múltiples direcciones por la geometría de las fuerzas que parten de los centros, a modo de islas, de la sustancia elemental localizada. Pero tanto dentro como fuera del organismo cabría observar ciertos procesos especiales que hacen aparecer su unidad fenoménica como algo todavía más cuestionable que la de los cuerpos ordinarios, y que en el transcurso del tiempo eliminan casi por completo su identidad material. Me estoy refiriendo a su metabolismo, a su intercambio de materia con el entorno.

En este notable proceso del ser, las partes materiales de las que consta el organismo en un punto temporal dado no son, a ojos del observador analítico, sino contenidos temporales y pasajeros, cuya identidad material no coincide con la identidad del todo a través del que van pasando, mientras que ese todo conserva su propia identidad precisamente en virtud del paso de materia ajena a través de su sistema espacial, que no es otro que la forma viva. Nunca es materialmente el mismo, y sin embargo se mantiene como este sí mismo idéntico precisamente gracias a que no permanece siendo la misma mate-

de conocer divina. Pero el problema no se plantea allí donde la ciencia todavía no alcanza los objetivos fijados en su propio programa, sino más bien en la anticipación del cumplimiento de ese programa. Es decir, no es la incompletitud temporal de sus resultados, sino precisamente su completitud representada idealmente dentro del marco conceptual de la ciencia como tal, lo que tiene que ser confrontado con los hechos ontológicos del ser orgánico. Y esto se puede realizar extrapolando el estado actual en la dirección a que la ciencia apunta.

ria. Cuando llegue a ser realmente uno con la mismidad de la suma material en él existente —cuando los contenidos individuales de cualquier pareja de «cortes en el tiempo» que se practiquen en él sean idénticos entre sí y con los de los cortes situados entre ellos— el organismo habrá dejado de vivir: estará muerto (o bien su proceso vital se habrá detenido temporalmente)[12].

En un primer acercamiento, todo esto nos recuerda a un tipo de objetos familiares para la física. La descripción matemática puede manejar *totalidades* dinámicas cuya «identidad» en el tiempo es distinta de las cambiantes partes que la integran. Si no me equivoco, la onda (en un medio material como el agua o el aire) representó el primer ejemplo de un modelo de esas entidades describibles dotadas de un orden no inmediato. Las unidades oscilantes de que se va componiendo sucesivamente en su avance realizan sus movimientos por separado, y cada una de ellas no participa más que momentáneamente en la composición del individuo ondulatorio. Y, sin embargo, este último tiene su propia identidad bien definida como la forma que

12. No debemos perder de vista que el metabolismo atraviesa por completo el sistema vivo. El intercambio de materiales con el entorno no es la actividad periférica de un núcleo que permanece: es la melodía total de la continuidad (autoprolongación) del sujeto vivo mismo. La metáfora de «aporte y evacuación» no reproduce fielmente la radical naturaleza del hecho. En un motor tenemos aporte de combustible y evacuación de los productos de la combustión, pero las piezas del motor que permiten que ese flujo pase por ellas no toman parte en dicho flujo: su sustancia no está involucrada en las transformaciones que sufre el combustible a su paso por ellas; su identidad física es un hecho situado claramente aparte que no resulta afectado por esos procesos de intercambio ni por su propia actividad, desencadenada por ellos. De esta manera, la máquina permanece como un sistema inercial idéntico a sí mismo frente a la cambiante identidad de la materia con la que se le «alimenta» y, añadimos nosotros, sigue existiendo como enteramente la misma aunque cese toda alimentación: en ese caso seguirá siendo la misma máquina, solo que parada. En cambio, cuando decimos que un cuerpo vivo es un «sistema metabolizante», tenemos que incluir en el significado de esa expresión que el sistema mismo es total y constantemente el resultado de su actividad metabólica, y además que ninguna parte del «resultado» deja de ser objeto del metabolismo, mientras que al mismo tiempo lo ejecuta. Ya solo por eso es incorrecto comparar el organismo con una máquina. El primero que lo hizo fue Descartes, y su modelo (pensado desde el principio para animales y no para plantas) preveía ya junto a la *estructura* de partes móviles una fuente de *fuerza* para ponerlas en movimiento: el *calor* generado por la combustión de los alimentos. Vemos así cómo la teoría de la combustión del metabolismo complementa a la teoría de la máquina de la construcción anatómica. Pero el metabolismo es más que un método de generar fuerza, y los alimentos son más que combustible: al margen del suministro de energía cinética para el funcionamiento de la máquina (lo que no se puede aplicar a las plantas), el cometido fundamental de los alimentos es edificar la máquina misma en sus orígenes y sustituir constantemente sus piezas, y este devenir propio es él mismo una prestación de la máquina: para esa prestación no hay analogía alguna en el mundo de las máquinas.

abarca esa perturbación que se va extendiendo, y posee también su propia historia y sus propias leyes, las cuales pueden ser por sí mismas objeto de análisis matemáticos si se abstraen las identidades inmediatas que constituyen su cambiante sustrato.

La física moderna se ocupa en buena medida de esas estructuras totales de procesos, para cuya descripción se sirve de técnicas matemáticas especiales. Por tanto, la *forma* regresa aquí a la escena física dotada de relevancia cognitiva propia. Y esta forma trascendente, una estructura procesual, es de otro orden que la de una estructura cristalina, en la que la forma permanece adherida inseparablemente al material permanente.

Como preparación de las reflexiones que siguen hemos de observar que no atribuimos a esas estructuras procesuales descriptivas otra realidad que la contenida en la realidad unificada de los procesos elementales en ellas implicados o la que pueda ser derivada de ella: al menos hipotéticamente, estos últimos procesos deben explicar de modo exhaustivo todas las características de dichas estructuras, es decir, debe existir entre unas y otros una equivalencia estricta y expresable mediante una ecuación. Esto implica a su vez que el todo como tal no posee novedad alguna, y que para una inteligencia infinita el conocimiento simultáneo y discreto de todos los componentes individuales seguiría siendo la forma más perfecta de saber.

Parecería también que lo mismo (solo que con una complejidad enormemente mayor) se aplica también a la continuidad temporal de la forma de las multiplicidades que *nosotros* conocemos como «organismos». También en este caso, el análisis del matemático divino, del calculista supremo de Laplace, sin dejar que los sentidos lo nublen con las fusiones y sumas que les son propias, debe atenerse en último término a los elementos pasajeros («pasajeros» en lo que respecta al todo imaginario), que en su propia duración ofrecen las únicas identidades inmediatas para la construcción mecánica del complejo y son el único residuo que queda tras el análisis de este último.

El proceso de la vida se presentará entonces como una serie o un tejido de series de procesos de esas unidades permanentes de la sustancia universal: son los actores reales, que, procedentes de la causa particular que en cada caso les haya dado origen, se mueven a través de determinadas configuraciones. La especial configuración que acabamos de observar, a la que damos el nombre de organismo, no introduce diferencia alguna en la identidad ni en el tipo de función que desempeña cada una de las partículas, y no es en principio distinta de cualquier otra configuración de las que esas partículas atraviesan y constituyen temporalmente. Dentro de esas configuraciones no reina

otra causalidad que fuera de ellas, y la partícula transeúnte sigue su trayectoria en la concatenación de causa y efecto que le sea propia tanto cuando entra en la configuración en cuestión como cuando permanece dentro de ella y cuando sale de la misma. Que su lugar sea ocupado por una sucesora es un hecho cuya repetición se suma a la continuidad de un agregado formal, pero no altera la individualidad de cada proceso parcial. Así, no hay motivo alguno que nos lleve a postular una esencia especial para esta forma determinada del «junto a» con su sistema normal de interacciones. Frente al flujo de las partes momentáneas, la duración configurativa por sustitución —y con ella la continuidad del «todo»— es una mera abstracción.

Para ilustrarlo con el ejemplo de la onda sobre una superficie de agua: en rigor, no es que «su» avance, en calidad de una forma en movimiento, cause la entrada sucesiva de nuevas unidades en el movimiento global en que consiste, sino que, al revés, la transmisión de movimiento individual de una a otra partícula elemental vecina se va sumando para constituir la aparente forma de la totalidad que va avanzando en virtud de esa transmisión.

Desde este punto de vista, también el organismo debe aparecer como una función del metabolismo, y no el metabolismo como una función del organismo. Todo proceso ahí implicado, y en consecuencia su suma total en cada instante, puede, y por tanto debe, ser explicado con exactitud en los términos del esquema general que está en la base de la imagen matemático-mecánica del mundo: en términos de indiferencia teleológica, causa eficiente, inercia, constancia, partes mínimas, cantidad extensiva, etc. En un análisis ideal de este tipo que fuese exhaustivo, del que hemos de considerar capaz al observador divino, la aparente mismidad e individualidad del todo orgánico se disolverá, en grado incluso mayor que el habitual para los cuerpos compuestos, en un resultado secundario de la red constituida por todos los procesos físicos del entorno: todos los rasgos de una esencia autónoma y que haga referencia a sí misma aparecerán al final como meramente fenoménicos, es decir, como ficticios.

VI. EL TESTIMONIO CONTRARIO DEL CUERPO VIVO

Tenemos que decir de nuevo que la visión que el matemático divino tiene de los objetos es menos corpórea y posee menos color que la nuestra. Pero ¿admitiremos también, al igual que antes, que *podría* ser más verdadera? En este caso, decididamente no, y ahora nos encontramos sobre un terreno firme, ya que aquí, gracias a la circuns-

tancia de que nosotros mismos somos cuerpos vivos, disponemos de conocimiento desde dentro. En virtud del testimonio inmediato de nuestro cuerpo, *nosotros* podemos afirmar lo que ningún espectador incorpóreo estaría en condiciones de decir: que a la homogénea mirada analítica del Dios matemático se le escapa el punto decisivo. Se trata del punto de la vida misma, a saber: que la vida es individualidad autocentrada, que existe por sí y frente a todo el mundo restante y que está dotada de una frontera esencial entre dentro y fuera, a pesar de, o mejor, debido al intercambio que de hecho tiene lugar entre esos dos lados de dicha frontera.

Para cualquier otra forma de agregado puede ser verdad que la unidad visible que le hace presentarse como un todo no es sino un producto de nuestra percepción sensible, y que por tanto no posee estatus ontológico, sino únicamente fenomenológico. Su identidad como «esto» —esta piedra, esta gota de agua— descansa en la relativa constancia de la agregación y se puede reducir en último término a las identidades inmediatas de sus partes: una identidad prestada y mediada, que desaparece tan pronto las partes se separan, mientras que la de las partes primarias se nos presenta como inalienable.

Pero en los seres vivos sucede que la naturaleza nos depara una sorpresa ontológica: la contingencia universal de las condiciones terrenas trae a la luz una posibilidad del ser enteramente nueva. Se trata de la posibilidad que disfrutan ciertos sistemas materiales de ser unidades de lo múltiple no gracias a una intuición sintética de la que ellos sean los objetos, tampoco gracias a la mera coincidencia de las fuerzas que unen a sus partes entre sí, sino en virtud de sí mismos, con vistas a sí mismos y de un modo que ellos mismos mantienen en pie constantemente. Aquí, la totalidad se integra a sí misma en activa ejecución; la forma no es el resultado, sino la causa de las acumulaciones de materiales en las que va consistiendo sucesivamente; la unidad se unifica a sí misma por medio de la cambiante pluralidad; la mismidad, mientras dura, es constante autorrenovación a través de un proceso que discurre a lo largo del flujo de lo siempre otro. Es esta autointegración activa de la vida la que nos proporciona el concepto ontológico de individuo, a diferencia del meramente fenomenológico.

Este individuo ontológico, su existencia en cada instante, su duración y su mismidad en la duración, son por tanto esencialmente su propia función, su propio interés, su propia actividad continua. En este proceso de ser que se conserva a sí mismo, la relación del organismo con su sustancia material es de un doble tipo: los materiales son esenciales para él en lo que respecta a la especie, y contingentes

en lo tocante a la individualidad que le hace ser precisamente este organismo concreto. De este modo, el organismo coincide con la reunión fáctica de esos materiales en cada instante, pero no está atado a reunión concreta alguna de ellos a lo largo de los instantes, sino solamente a su forma, que es él mismo: dependiente de que estén disponibles como materiales, es sin embargo independiente de su mismidad como precisamente estos materiales concretos, y su propia identidad funcional no coincide con la identidad sustancial de ellos. En una palabra: la forma orgánica se halla respecto de la materia en una relación de *libertad indigente*.

VII. FORMA Y MATERIA

Prestemos atención ahora a la *libertad*, este nuevo elemento que comparece en el organismo, poniéndolo en relación especialmente con la *forma*. La forma, así nos pareció —me refiero a la forma independiente, real por sí misma—, es un carácter esencial de la vida. Con esta última entra en el reino del ser como diferencia real la diferencia entre materia y forma, que cuando se aplicaba a lo carente de vida era una mera abstracción. Y, por cierto, su llegada va acompañada de una total inversión de las relaciones ontológicas. La forma se ha convertido en la esencia, y la materia en el accidente. Expresado ontológicamente: en la configuración orgánica, el elemento material deja de ser la sustancia (cosa que sigue siendo en su propio nivel) para convertirse en mero sustrato.

1. *La independencia y la dependencia de la forma*

La independencia de la forma no implica ser separado: la unidad concreta en cada caso de materia y forma, que es una insuprimible característica del mundo en general, se mantiene naturalmente también aquí, a saber, en la coincidencia de la forma con la base material de cada instante. El organismo es siempre, esto es, en cada caso, la forma de una determinada multiplicidad de materia. Pero mientras que en el reino de la materia, como ya hemos dicho, la separación entre la materia y la forma y la posición por sí misma de esta última es una abstracción del ser accidental que la forma reviste en la sustancia, en el plano de la vida sucede al revés: la diferencia entre ambas es lo concreto, mientras que su igualación, realizable de hecho en cada instante, se convierte en una mera abstracción cuando la referimos al conjunto de la vida de la forma.

En efecto, cada instante del curso temporal de la existencia del ser vivo es una mera abstracción: la realidad de su forma está en la sucesión de sus materialidades instantáneas, que ella convierte en *su* duración, y únicamente en esta se concreta su unidad, que no es la de un atributo lógico, sino la de una ejecución productiva. Mientras que el «ahora» puntual de una totalidad material —todo «ahora» puntual— nos la da en su integridad y puede ser sustituido por cualquier otro como índice teórico, el «ahora» de un organismo, por completo que sea desde el punto de vista material, nos entrega todo menos lo que realmente importa, la vida, cuya forma solo se halla en lo temporal y en sus totalidades funcionales. La temporalidad, no el espacio simultáneo, es el medio de la totalidad de forma del ser vivo, y esta temporalidad no es la indiferente exterioridad en que consiste el tiempo para los movimientos de la materia, para la secuencia de sus estados, sino el elemento cualitativo de exposición de la forma misma de la vida, por así decir el punto en que su unidad conecta con la pluralidad de sus sustratos: una unión que en su discurrir dinámico es precisamente vida.

Por tanto, al igual que es erróneo dejarse llevar por la abstraibilidad de la forma material respecto de la materia a su hipostatización como ser en sí, es decir, olvidar su dependencia elemental e interpretar momentos abstractos como si fuesen unidades concretas (un malentendido ontológico que se encuentra en la raíz de muchas filosofías), no menos erróneo sería, al revés, entender como identidad la coincidencia en cada caso de la forma *viva* con su sustrato material. La identidad consigo mismo, que en el ser muerto es un mero atributo lógico cuyo contenido informativo es el de una mera tautología, en el ser vivo se convierte en una característica llena de contenido ontológico, constantemente lograda en el ejercicio de la propia función frente a la aliedad material.

La independencia de la forma viva se aprecia primariamente en el hecho de que no posee sus elementos materiales de una vez por todas, sino que los intercambia con el mundo que la rodea en un continuo ingerir y excretar, a la vez que permanece siendo la misma. Es decir: sus elementos materiales son los respectivos de cada caso, y en esta respectividad reside su propia función. Vista desde la fija identidad del material que cabría inventariar en cada instante, la forma viva es solamente una zona de paso espacio-temporal en la que los materiales permanecen por un tiempo y bajo sus propias leyes, y la aparente unidad de la forma viva no es sino un estado configurativo de la pluralidad de esos transeúntes. Pero vista desde la identidad dinámica de la forma, *la forma viva* es lo real de la relación: no deja

pasivamente que discurra a través de ella la materia del mundo, sino que ella misma es la que la atrae activamente hacia sí, para luego expulsarla, y de esa manera ir edificándose a sí misma a partir de ella.

En lo carente de vida, la forma no es más que un estado cambiante y compositivo, un accidente de la materia, que es lo que permanece. En la forma viva, activa y organizadora, los cambiantes contenidos materiales son estados de su ser, que permanece idéntico, y la pluralidad de los primeros es la esfera en que actúa su unidad.

Así, en vez de decir que la forma vital es una región de paso de la materia, es más correcto afirmar que los sucesivos componentes materiales que la constituyen en cada momento son fases de transición del proceso del ser autofundante de la forma. Ahora bien, se nos preguntará, ¿qué puede querer decir que una tesis es «más correcta» que la otra, si ambas son posibles, es decir, equivalentes como descripciones del mismo estado de cosas desde puntos de vista diferentes? Y si lo son, ¿por qué iba a ser perturbada o puesta en cuestión por una de las dos tesis la imagen física del mundo, dado que su norma es satisfecha por la otra? Retomaremos más adelante esta pregunta.

2. *El problema de la identidad*

La libertad fundamental del organismo consiste, según hemos podido observar, en una cierta independencia de la forma respecto de su propia materia. En una descripción del mundo estrictamente material, semejante independencia es o bien un absurdo, o bien un fenómeno engañoso. Si no es una mera apariencia, su entrada en escena, que coincide con la de la vida, implica una revolución ontológica en la historia de la «materia». La evolución y crecimiento de esta independencia o libertad es a su vez el principio de todo progreso en la historia evolutiva de la vida. A lo largo de esta historia se van produciendo otras revoluciones, cada una de las cuales es un nuevo paso en la dirección ya tomada, a saber, la apertura de un nuevo horizonte de libertad. El primero de esos pasos fue la emancipación de la forma, por medio del metabolismo, de la identidad inmediata con la materia. Esta emancipación implica simultáneamente la emancipación respecto de la autoidentidad fija y vacía propia de la materia en favor de otro tipo de identidad, mediada y funcional. ¿Qué identidad es esta?

La partícula de masa, identificable en su posición espacio-temporal, es sencillamente lo que es, sin que tenga que intervenir en ello para nada; es inmediatamente idéntica consigo misma, y no está obligada a afirmar esta autoidentidad como acto de su ser. La autoiden-

tidad de su instante es el vacío A = A lógico; la de su sucesión o duración es vacío permanecer, no una nueva confirmación. ¿Qué significan aquí permanecer o perseverar? En tanto que permanece, la partícula es sucesivamente «idéntica» gracias a la continuidad de las dimensiones —espacio y tiempo— en las que «su» secuencia tiene lugar. Es esta, y no aquella otra, porque ahora se encuentra aquí y aquella allí; sigue siendo la misma, es decir, es la misma en otro punto (posterior) del espacio-tiempo porque entre la posición actual y la posterior se extiende la secuencia constante de todas las posiciones intermedias, las cuales, por así decir, llevan a la partícula de cada una de ellas a la siguiente y nunca le permiten salir de ese nexo de unión.

Esa sucesión forma la «trayectoria» de la partícula, y si fuese discontinua —si hubiese lagunas en ella— no podríamos identificar la partícula, y ni siquiera tendríamos derecho alguno a emplear el concepto de identidad: en realidad, no habría identidad, a no ser que dotásemos a lo elemental (como hizo Whitehead) con una interioridad que valiéndose de una cierta clase de memoria tendiese un puente sobre la discontinuidad del acaecer de cada momento. Ahora bien, este recurso está tomado del reino de la vida y es, declaradamente, una mera especulación (ver apéndice 2 al presente capítulo). En una descripción meramente física no cabe más «identidad» de algo que su constante presencia en el continuo de que ese algo forma parte, pero tampoco podemos conformarnos con menos. Así, con arreglo a conceptos físicos, solamente existe este principio externo de la identidad que comunican a su portador los *principia individuationis* (espacio y tiempo). De un principio interno de identidad de unidades meramente materiales no sabemos nada[13].

Por el contrario, la identidad orgánica debe ser de un tipo totalmente distinto. En la precaria continuidad del metabolismo de la forma orgánica, con su constante cambio de partes, no se dispone de ningún sustrato permanente —una «trayectoria» concreta o un «haz» de trayectorias— como punto de referencia de identidad externa. La identidad interna del todo tiene que abarcar la secuencia cambiante si es que aspira a superar la identidad colectiva del sustrato que en cada momento está presente a la par que va desapareciendo. Esa iden-

13. Por lo que hace a cada partícula concreta, su constante presencia comprobable en el continuo es el único sentido operativo de «identidad», y la trayectoria seguida es su plena verificación. En esta inerte permanencia no se aprecia reivindicación alguna de un principio de identidad interior, como podrían ser la historicidad rememorativa o un impulso anticipativo a la «auto»-prolongación. Y en ausencia de toda huella de una *amenaza* para su existencia, faltan *razones* para dotar a su duración de interioridad conativa.

tidad interna va implícita en la aventura de la forma y se induce involuntariamente partiendo de su testimonio externo y morfológico, que es lo único accesible a la observación.

Pero ¿qué clase de inducción es esa? ¿Quién la realiza? ¿Cómo puede llegar el observador, sin estar preparado para ello, a lo que ningún mero análisis de los datos físicos puede proporcionarnos? De hecho, el observador no preparado no puede llegar a eso: tiene que estar preparado, en un sentido en que el hipotético «matemático puro» no lo está. El observador de la vida tiene que estar preparado por la vida. Con otras palabras, para que esté en condiciones de extraer esa «conclusión» que *de facto* está extrayendo constantemente se le exige que posea el ser orgánico con su experiencia propia, y este es el privilegio, tan obstinadamente negado o calumniado a lo largo de la historia de la teoría del conocimiento, de tener un cuerpo vivo, esto es, de ser cuerpo vivo. Dicho brevemente, estamos preparados por lo que somos. Solo gracias a la interpolación de identidad interior así permitida es posible concebir el mero *factum* morfológico (y como tal, carente de sentido) de la continuidad metabolizante como *acto* incesante, es decir, concebir el hecho de estar prolongado como autoprolongación.

La introducción del concepto de «sí mismo», inevitable en la descripción de incluso el más elemental caso de vida, muestra que con la vida como tal vino al mundo la identidad interior, y en consecuencia, junto con ella, también su autoaislamiento del resto de la realidad. Radical particularidad y heterogeneidad, en medio de un universo de entes relacionados entre sí homogéneamente, son dos características centrales de la mismidad del organismo. Una identidad que se va haciendo a sí misma de instante en instante, que se afirma una y otra vez plantando cara a las fuerzas igualantes de la mismidad física que la rodean, no puede dejar de estar en una esencial tensión con el universo de las cosas. En la peligrosa polarización en que cae así la vida compareciente, lo que ella no es y limita por fuera con la esfera de la identidad interior toma inmediatamente el carácter de aliedad incondicionada. El desafío que la mismidad plantea califica todo lo que se encuentra más allá de las fronteras del organismo como ajeno, y de algún modo también como opuesto: como «mundo», en el cual, por el cual y contra el cual el organismo tiene que conservarse. Sin esta universal contraposición de la aliedad, no podría haber mismidad. Y esta polaridad de sí mismo y mundo, de dentro y fuera, que complementa a la existente entre forma y materia, es la situación fundamental en que se halla colocada potencialmente la libertad con toda su osadía y su precariedad.

VIII. LIBERTAD DIALÉCTICA

El concepto de libertad puede guiar nuestra interpretación de la vida. El misterio mismo del devenir nos es inaccesible: por ello, no pasa de ser una conjetura —si bien para mí personalmente es una sólida hipótesis— la de que ya el principio fundante del paso de la sustancia sin vida a la dotada de ella se puede caracterizar como una tendencia situada en las profundidades del ser mismo. Ciertamente, ese concepto tiene cabida ya en la descripción de la más elemental estructura vital[14]. En este sentido descriptivo, la «libertad» es una característica ontológica fundamental de la vida como tal, y también, según resulta patente, el principio omnipresente —o al menos el resultado a que se llega en cada ocasión— de su progreso hacia niveles más altos. A lo largo de ese proceso, la libertad se va edificando sobre la propia libertad, la más alta sobre la más baja, la más rica sobre la más simple: el todo evolutivo se puede interpretar de modo convincente en términos del concepto de libertad (más adelante ofreceremos pruebas concretas de ello), y sería tarea de la biología filosófica seguir el despliegue de esta libertad germinal en los escalones crecientes de desarrollo orgánico. Para nuestros fines actuales, nos basta con unas cuantas observaciones que muestren algunos de los atributos que ya la fase básica definida por el metabolismo encierra en sí misma y pone a disposición de la evolución para su ulterior desarrollo. De esos atributos podemos suponer que pertenecen a la esencia de la vida.

14. El paso de la validez descriptiva a la etiológica es un osadía de la especulación. Nos vemos obligados a incurrir en ella cuando, como hemos de hacer, tenemos en cuenta ya en su primera comparecencia, aún por desplegar, la arrolladora consecuencia con la que el principio se despliega hacia adelante en formas cada vez más osadas y que lo exponen cada vez con mayor perfección, y por tanto también afectamos hacia atrás: a los antecedentes de ese principio, que tienen que soportar el peso del conjunto total: la tendencia a objetivos, productiva y bien visible en el amplio proceso, hace sumamente improbable una pura «heterogonía de los fines» en el comienzo de este último. Así, el concepto ontológico de libertad nos remite a la materia, en la que los objetivos no son visibles, pero que muestra su secreta potencialidad en la loca escapada de la vida. La inmóvil y aherrojada autoidentidad de la materia no es la última palabra del ser, según se aprecia en el testimonio de la vida, pero tampoco tiene por qué ser la primera. Una historia metafísica de la «sustancia» puede que trascienda esa autoidentidad material en diversas direcciones... De esta manera, nos vemos obligados irremisiblemente a efectuar una interpretación especulativa del ser en general, con arreglo a la cual la materia encuentra su lugar propio como modalidad o estado del mismo, como fase ontológica. Por ahora, sin embargo, lo que nos ocupa es una interpretación estrictamente fenomenológica de la vida.

1. *Libertad y necesidad*

Nuestra primera observación versa sobre lo que nos gustaría denominar la naturaleza enteramente dialéctica de la libertad orgánica, esto es, sobre el hecho de que esa libertad guarda una relación de equilibrio con una necesidad correlativa que le está tan inseparablemente unida como si fuese su propia sombra, y que por tanto regresa en cada una de las fases de su ascenso a grados más altos de independencia como su sombra reforzada. Este doble aspecto nos sale al encuentro ya en el modo primario de libertad orgánica, en el metabolismo: este designa una facultad de la forma orgánica, a saber, la de cambiar su material, pero también la necesidad inexorable de hacerlo. El «poder» de la forma orgánica es un «tener que», dado que el ejercicio del metabolismo es idéntico al ser de esa forma.

Observamos más arriba que la independencia de la forma no implica ser separado, que su no identidad con el sustrato no implica inmaterialidad (la cual no se puede encontrar en lugar alguno de la escala de fundamentación constituida por los grados de libertad funcional de la sustancia del mundo, ya que la base inferior, por mucho que se supere, sigue siendo la base). La forma viva, en su existencia en el tiempo, es en cada caso concreta desde el punto de vista material, pero no puede permanecer en esta irrepetible concreción de sí misma, es decir, en la coincidencia con la suma material concreta de cada instante. No puede: su «libertad» es su «necesidad», el «poder» se convierte en «tener que» cuando se trata de ser, y este «ser» es lo que realmente le importa a toda vida. Por tanto, el metabolismo, la posibilidad distintiva del organismo, su primacía soberana en el mundo de la materia, es al mismo tiempo algo que le está forzosamente impuesto. Pudiendo lo que puede, mientras exista no puede *no* hacer lo que puede. Posee la facultad, pero para ser tiene que ejercerla de hecho, y no puede dejar de ejercerla sin dejar de existir: una libertad de hacer, pero no de omitir.

Así, la soberanía de la forma respecto de su materia es al mismo tiempo su sometimiento a necesitar de esta última. Esta indigencia, tan enteramente ajena al autosuficiente ser de la mera materia, es una característica de la vida no menos peculiar que su poder, y representa, por así decir, la otra cara de la moneda: su libertad misma es su peculiar necesidad. Esta es la antinomia de la libertad que se halla en la raíz de la vida y en su forma más elemental, el metabolismo.

2. *Sí mismo y mundo: la trascendencia de la indigencia*

Una segunda observación se nos impone inmediatamente. Para poder cambiar de materia, la forma viva tiene que disponer de ella, y únicamente la encuentra fuera de sí misma, en el «mundo» ajeno. De este modo, la vida está vuelta al mundo en una peculiar relación de dependencia y capacidad. Sus necesidades salen hacia allí donde residen los medios para satisfacerlas. Su propio interés, activo en la adquisición de la nueva materia que necesita, es esencialmente apertura para el encuentro con la realidad externa. Dependiente del mundo en su indigencia, la vida está vuelta al mundo; vuelta a este (abierta hacia él), está referida a él; referida a él, está dispuesta al encuentro; dispuesta al encuentro, es capaz de experiencia. Es decir, al subvenir ella misma activamente a las necesidades propias de su ser, primariamente en la autoactividad del aporte de material, la vida crea por sí misma constantemente encuentro, actualizando la posibilidad de la experiencia, y en la experiencia «tiene» «mundo».

Así, hay «mundo» desde los primeros comienzos, y también desde el principio se da la condición fundamental de la experiencia: un horizonte, abierto por la mera trascendencia de la carencia, que amplía la clausura de la identidad interior a un entorno correlativo de relaciones vitales. Ese «tener mundo», esto es, la *trascendencia* de la vida, en la que esta necesariamente llega más allá de sí misma y amplía su ser en un horizonte, ya está dado tendencialmente en su indigencia orgánica de materia, una indigencia que por su parte está basada en la libertad formal de la vida respecto de la materia. De este modo, la dialéctica del hecho de la vida lleva de la positividad fundamental de la libertad ontológica (forma-materia) al factor negativo de la necesidad biológica (dependencia de la materia), y pasando por esta de nuevo a la positividad superior de la trascendencia, que reúne a los dos anteriores factores y en el que la libertad se apodera de la necesidad y la supera en virtud de la facultad de tener mundo. Con otras palabras, la autotrascendencia de la vida en dirección hacia el mundo, que en la sensibilidad conduce a tener presente un mundo, surge —con todas sus promesas de niveles más altos y más amplios— de la antinomia primaria de libertad y necesidad que radica en el ser del organismo como tal.

Detengámonos primero en el momento de necesidad específico de la vida, que lleva el sello de esta última de manera tan peculiar como la libertad que la complementa. La dependencia de la materia que se encuentra fuera de la vida, que es la otra cara de su libertad ontológica, es un fenómeno no menos novedoso en el ser físico que

esa libertad misma. La materia en sí no la conoce. La entidad material individual consiste en su sencilla autoidentidad y se basta a sí misma en su ser. Que exista, y que sea lo que es, puede muy bien ser una función de la totalidad material que hace de todo lo que existe una parte del todo cósmico. Por ello, su aislabilidad no es sino una abstracción provisional, pero dentro de esta condicionación universal su existencia particular es autosuficiente, permanentemente distinta de sus vecinos en cualquier interacción con estos en que pueda hallarse, y no está necesitada de materia ajena.

En cambio, la indigencia de la vida va más allá de su propia consistencia material, está referida a lo ajeno como potencialmente propio y posee lo propio de modo meramente condicionado y en calidad de potencialmente ajeno. En esta autotrascendencia en virtud de la indigencia se basa la esencial trascendencia de toda vida, que en los niveles más altos abre para el sí mismo un mundo cada vez más amplio. La dependencia remite al campo de sus posibles cumplimientos, y funda así la intencionalidad como una característica básica de toda vida.

3. *La dimensión de la interioridad*

En tercer lugar, esta trascendencia implica interioridad y subjetividad, las cuales, por baja que sea la voz con que se expresen, atraviesan y empapan con la cualidad de mismidad sentida todos los encuentros que se producen en su horizonte. Son necesarias para que la satisfacción o su contrario constituyan una diferencia real. Tanto si llamamos a esa interioridad capacidad de sentir como si la denominamos sensibilidad para los estímulos, capacidad de responder a los mismos, tendencia o conato: siempre alberga en algún grado (aunque sea infinitesimal) de «percatarse» el interés absoluto del organismo en su propia existencia y en su transcurrir —es decir, es «egocéntrica»— y al mismo tiempo tiende un puente por encima del abismo cualitativo que la separa del resto de las cosas mediante modos de *relación* electiva, que con su peculiaridad y urgencia para el organismo ocupan el lugar de la integración universal de las cosas materiales en su entorno físico.

Con esto repetimos en parte algo que ya dijimos más arriba acerca de la autotrascendencia de la vida. Pero el horizonte abierto implica tanto afectabilidad como espontaneidad, estar expuesto a lo exterior no menos que tender la mano hacia fuera: solo gracias a que es sensitiva puede la vida ser activa. Al ser afectado por un elemento ajeno es cuando el afectado se siente a sí mismo; su mismidad resulta

estimulada y, por así decir, iluminada sobre el trasfondo de la aliedad del «fuera», destacándose así en su particularidad. Al mismo tiempo, pasando a través del estado de estimulación meramente interno y autorreferencial, pero yendo más allá de él, se nota la presencia del afectante y el mensaje que envía se acoge en la interioridad, quizá de modo oscuro, como proveniente del otro.

Con los primeros atisbos de estimulación subjetiva, con las más rudimentarias vivencias de contacto, se abre una grieta en la cerrazón del ser compartido y se desbloquea una dimensión en la que las cosas ganan un ser nuevo y múltiple en el modo del objeto: se trata de la dimensión de la interioridad presentativa. Al igual que el interés impulsado por las necesidades busca lo otro, así también la presencia de lo otro sin esperar a que se le invite despierta el interés. Pero también esa presencia sin que preceda invitación está prevista en la disposición general del organismo para el encuentro, e incluso el rechazo mediante la acción presupone la apropiación (esto es, la interiorización) mediante la sensación. Ciertamente, la autotrascendencia tiene su fundamento en las necesidades orgánicas y es por tanto una misma cosa con la coerción a la actividad: es movimiento hacia fuera. Pero la receptividad de la sensación para lo que viene de fuera, este lado pasivo de la misma trascendencia, pone a la vida en condiciones de ser selectiva y de estar «informada», en lugar de ser un mero dinamismo ciego. Así, al estar abierta para lo exterior, la identidad interior pasa a ser polo subjetivo de una comunicación con cosas más estrecha que la que existe entre unidades meramente físicas, y de esta manera, de la particularización del sujeto orgánico surge exactamente lo contrario de la particularización. De nuevo nos sale al paso aquí la estructura dialéctica que atraviesa todas las características ontológicas de la vida y la hace aparecer, desde cualquier punto de vista que se la contemple, como una existencia material sumamente paradójica.

4. *El horizonte del tiempo*

Una última observación: al hablar de la trascendencia de la vida nos estamos refiriendo a que mantiene un horizonte, o unos horizontes, más allá de su identidad puntual. Hasta ahora hemos prestado atención al horizonte del entorno con la presencia de cosas, o a la extensión de las relaciones en el espacio simultáneo. Pero el propio interés impulsado por las necesidades abre asimismo un horizonte temporal, que no abarca la actualidad o presencia externa, sino una interna inminencia: la inminencia de ese futuro próximo al que se está diri-

giendo en cada instante la continuidad orgánica a fin de satisfacer las carencias de precisamente ese mismo instante.

Por tanto, el rostro de la vida mira tanto hacia adelante como hacia atrás. Al igual que su «aquí» se extiende al «allí», así también su «ahora» se extiende al «enseguida», y la vida está «más allá» de su propia inmediatez en los dos horizontes a la vez. En efecto, solamente mira hacia fuera porque en virtud de la necesidad de su libertad mira hacia adelante, de modo que la presencia espacial se ilumina, por así decir, a la luz de la inminencia temporal y ambas desaparecen en el cumplimiento pasado o en el desengaño.

El elemento de trascendencia que detectábamos en la naturaleza primigenia de la existencia metabolizante ha encontrado aquí su plena articulación: los dos horizontes en los que la vida se trasciende constantemente se pueden remitir a la relación transitoria de la forma orgánica con su propia materia. La orientación interna a la siguiente fase de un ser que se tiene que prolongar *a sí mismo* da origen al tiempo biológico; la orientación externa a lo distinto de sí mismo que sin embargo está co-presente y contiene el material necesario para esa prolongación da origen al espacio biológico. Al igual que el «aquí» se amplía en el «allí», así también el «ahora» se amplía en el futuro.

De todo ello se sigue que, en el horizonte temporal interno tensado por la trascendencia del «ahora» orgánico sobre el proceso de su prolongación, la anticipación de lo inminente en la tendencia es más fundamental que la pervivencia de lo sucedido en la memoria, y por tanto el futuro es más fundamental que el pasado. Algo de memoria debe habitar en el seno de toda vida como la forma subjetiva de su identidad en la duración. En efecto, la recepción de lo pasado en todo «ahora» emergente, es decir, la «historicidad» como tal, incluso el más corto lapso, es la condición previa de su continuidad interna (*durée*). Pero el futuro es el horizonte temporal dominante que se abre ante el impacto de la vida, si es que el interés es el primer principio de su interioridad.

Se sigue además que el esquema temporal lineal del «antes» y el «después», del antecedente y el consecuente, pese a su vigencia en lo externo y meramente físico, resulta inadecuado cuando se aplica a la esfera de lo orgánico: mientras que lo físico se halla enteramente determinado por lo que era (o al menos puede ser pensado como determinado por ello), la vida siempre es ya también lo que será y lo que en ese momento se dispone a ser: en su caso, el orden extensional de pasado y futuro está invertido desde el punto de vista intensional. Esta es la raíz de la naturaleza teleológica o finalista de la vida: la

«finalidad» es ante todo una característica dinámica de cierta manera de ser, que coincide con la libertad y la identidad de la forma respecto de la materia, y solamente en un segundo momento es un *factum* de la estructura o de la organización física que reside en la utilidad de las partes orgánicas («órganos») para el todo y en la aptitud funcional del organismo en general. Con este recuerdo aristotélico volvemos del análisis a la discusión.

IX. EL MATEMÁTICO DIVINO: CRÍTICA DE SU PUNTO DE VISTA

1. *La invisibilidad de la vida para el análisis de lo extenso*

Ninguno de los rasgos que acabamos de esbozar tiene cabida en una descripción matemática de objetos físicos. Ahora bien, el organismo es indudablemente un objeto físico que, como tal, está sometido a la descripción uniforme en categorías extensas, espacio-temporales. Externamente, su organización se presenta como una disposición *in extenso*, y su comportamiento como la mecánica sumamente sutil de esa disposición: el análisis físico-químico de la vida apunta al total desenmarañamiento de ambos aspectos, que tiene que acabar en su completa subsunción, como un caso especial, bajo las leyes universales de las disposiciones físicas. Esto es así desde el momento en que «desenmarañar» significa remitir a lo elemental, que es «anorgánico» (es decir, carente de vida) y universal (es decir, uniforme a través de toda la naturaleza), de manera que entender científicamente la vida quiere decir asimilarla conceptualmente a lo que no es vida.

Si esta empresa se viese coronada por el éxito, su triunfo terminaría implicando la desaparición de la vida en el mismo instante en que todas sus manifestaciones exteriores quedasen explicadas. Pero se da la circunstancia de que esa empresa científica es ella misma un acto de la vida y que el investigador es un ser vivo, por lo que la experiencia originaria de la vida le protege de olvidar que «hay algo más».

No es este el caso del Dios matemático: si le concediésemos la plena posesión de aquello a lo que apunta la ciencia humana según el ideal reduccionista, es decir, el análisis absoluto, a la vez que en su calidad de intelecto puro le negásemos la experiencia orgánica, esto es, corporal, sucedería que la multiplicidad extensa le proporcionaría todos los datos para que pudiese explicarla, pero la vida misma no se tornaría visible en modo alguno, y ni siquiera se apreciaría un espacio vacío en su lugar. El ojo no sería reconocido como ojo, el tentáculo no como tentáculo, el organismo no como organismo. Pues,

por sí mismos, los elementos materiales —tanto en su disposición orgánica como en cualquier otra— satisfacen todas las exigencias del esquema mecanicista y de sus modos de explicación y descripción: las partículas se incluyen en ciertas configuraciones, asumen ciertas vinculaciones, realizan ciertos cambios de lugar y otras transformaciones de energía, hasta que terminan abandonando el complejo en que se hallan y entrando en otros campos de relaciones. Desde un punto de vista exterior o extensional, todo eso importa poco.

La mayor complejidad de un sistema de este tipo en comparación con otros no es una característica esencialmente nueva. Ciertamente, se trata de un sistema físicamente improbable (de conformidad con las reglas de la entropía), pero lo improbable, una vez que se da, es tan necesario como lo probabilísimo. Y para el matemático divino, para el que todas las diferencias entre lo probable y lo improbable se disuelven en la necesidad universal y única, la descripción uniforme mediante los conceptos universales del esquema físico sería exclusiva en el mismo grado en que fuese completa: no solo cubriría todos los hechos —entendiendo por «hechos» los que este esquema de objetos reconoce como tales— sino que en su clausura no dejaría espacio para que se le añadiese principio alguno de otro tipo.

Por tanto, el matemático divino, que como físico ideal estaría en posesión de los datos completos y de la facultad de análisis perfecta, explicaría este fenómeno con arreglo a su canon de modo no menos exhaustivo que cualquier otro fenómeno del universo físico, y no necesitaría de ningún otro aspecto, ni tampoco sería capaz de él: no faltaría nada en ese denso tejido, y él tampoco echaría en falta nada.

Sin embargo, gracias a la evidencia que la ciencia gusta de llamar «subjetiva» sabemos que esta no es toda la verdad. Esa evidencia se puede atacar, declarándola irrelevante para una síntesis de la realidad externa, con uno de los dos argumentos que siguen.

El primero es que los fenómenos de la «subjetividad» forman un campo completamente separado que —sea cual sea su estatus metafísico— no puede salir de sí mismo (por ejemplo no en la forma de interacciones), por lo que es como si no existiese en el sistema de las causas y efectos naturales.

El segundo estriba en afirmar que dichos fenómenos están en una relación de dependencia unilateral respecto de ese sistema, por lo que en el mejor de los casos pueden reivindicar una realidad derivada y secundaria, explicable por la primaria, pero en sí misma superflua para toda descripción y explicación de esta última.

La primera de esas dos alternativas está representada por la variante cartesiana del dualismo; la segunda, por el «epifenomenismo»,

es decir, por la afirmación materialista de que el espíritu o la conciencia en general son solamente un «epifenómeno», un débil fenómeno secundario de procesos corporales que siguen enteramente sus propias reglas.

De estas dos, la alternativa materialista es fácil de desacreditar, ya que con la autonomía del pensar niega también la validez de los pensamientos, y por tanto se desacredita a sí misma como serie racional de pensamientos, esto es, como un argumento que apela para su verdad a la fuerza de sus razones y no al hecho de que tiene lugar en el cerebro (ver apéndice al capítulo 7). En cambio, la alternativa dualista, que no contiene ninguna contradicción lógica, debe ser sometida al tribunal de los hechos, entre los cuales el «organismo» es uno bien decisivo. Vamos por ello a transformar ahora al Dios de Jeans en una versión del Dios de Descartes, que creó cuerpos *y* espíritus (*egos*): su índole de matemático se refiere a la primera parte, mientras que, como es natural, su saber se tiene que extender a ambas. Por tanto, le equipamos por un lado con un conocimiento de todos los datos espacio-temporales de la multiplicidad extensa y por otra parte con *otro* conocimiento de todas las ocasiones en que se da «interioridad», diseminadas por entre los primeros sin ser parte de ellos[15]. ¿Qué «vería» semejante Dios cuando dirigiese sus miradas de cuando en cuando a su creación?

2. *Fracaso del complemento dualista*

En su saber creador, Dios tendría ante sí, además del mundo sin vida de los objetos extensos, un múltiple enjambre de subjetividad individualizada con muchos grados de oscuridad y claridad. A cada una de esas subjetividades le corresponde una «objetividad» fenoménica (sentida, percibida, etc.) dotada de los matices correspondientes. Esa «objetividad» va cambiando, pero siempre coincide con algún sector de la extensión real al que la subjetividad representa en alguna «perspectiva» concreta (por más que en ciertas ocasiones varíe) desde dentro de la multiplicidad extensa. Cada una de dichas subjetividades dispone de una región preferente invariante, situada en el centro de

15. Naturalmente, tenemos que suponer una versión estrictamente no interactiva del dualismo, del tipo de las que fueron ideadas en las diferentes formas de paralelismo psicofísico con el propósito especial de garantizar la homogeneidad y clausura del ámbito material para la ciencia. Por otra parte, entendemos el ámbito «mental» de manera que abarque *todas* las especies y grados de ser subjetivo, hasta llegar al más oscuro «sentir» de la ameba, que por tanto también queda sometida a la dicotomía psicofísica.

las perspectivas variables y que se distingue por pertenecer a la subjetividad en cuestión como su «cuerpo vivo»: y hete aquí que esta región fenoménica coincide en cada caso con un sistema material real *dispuesto de modo peculiar* dentro de la *res extensa* real.

Estos sistemas son los que llamamos organismos y denominamos vivos (por más que sean una parte de lo carente de vida), y podemos darles esos nombres tanto a causa de su peculiar disposición y función física como (podemos elegir libremente) a causa de su coincidencia con «mi» región de una subjetividad que de esa manera, por mucho que en sí misma sea aespacial, aparece localizada en ellos. O una cosa o la otra, coincidencia y destino, es todo lo que las premisas permiten decir, y esto admite para estos casos especiales dos modos paralelos y complementarios de describir lo que localmente es el mismo acontecimiento: o bien con conceptos de la interioridad o bien con conceptos de la exterioridad, pero de manera que ninguna de las dos descripciones interfiera con la otra o sea necesaria para que la otra esté completa internamente. Aplicado a nuestro caso: ningún concepto de la descripción «interna» es necesario o utilizable para completar la descripción externa.

Si esta construcción, por artificial que sea, se revela como sostenible a la luz de los hechos, estamos dispuestos a asentir a la afirmación de Jeans, con la única condición (ya introducida más arriba) de que sea el «arquitecto del universo *material*» quien aparezca como matemático puro. Pero justo en el caso del organismo se hunde la construcción dualista. En efecto, lejos de que se dé una coincidencia de la interioridad con algunas partes indiferentes de la extensión, que sencillamente sirvan *de facto* como zonas centrales de una periferia exterior fenoménica, estas concretas partes —organismos— están patentemente organizadas *para la interioridad*, para la identidad interior, para la individualidad, y quizá, aunque esto es menos patente, estén también organizadas por estas mismas propiedades.

Es cierto que todo esto solo resulta evidente para un espíritu que disfrute él mismo de existencia orgánica, o para un sujeto corporal, y es enteramente invisible para un intelecto incorpóreo enfrentado a una *res extensa* que (con arreglo a premisas dualistas) no sea otra cosa que *res extensa*. Pero si, de conformidad con las condiciones que rodean el experimento, los hechos externos del organismo desaparecen sin dejar rastro en el cómputo global de las matemáticas divinas, pagando para ello el precio de su cognoscibilidad *como* hechos que atañen al organismo, esta perfecta solución del problema de cálculo no aboga por la autosuficiencia de lo espacial considerado en sí mismo, sino en favor de la incompletitud de una

descripción meramente extensional de lo que presenta este aspecto espacial.

En efecto (y perdón por la perogrullada): los ojos *tienen* en su composición física una relación con la vista, los oídos con el oír, y los órganos en general con su actividad propia, y, todavía más en general, los organismos con la vida. Este no es un mero aspecto adicional suyo, o algo que se deje a la elección de la interpretación: es su propia naturaleza teleológica. Por completo que pueda ser un análisis físico-químico del ojo y de los procesos ligados a su estimulación, ninguna exposición de su diseño y de su funcionamiento que dejase de poner al ojo en relación con la vista tendría sentido.

Y lo que resulta claro en un caso tan especializado, es en principio verdad para todo el conjunto de cosas materiales que denominamos organismos, si bien es cierto que en la descripción física es más fácil desatender esa verdad cuanto más abajo se desciende por la escalera de la vida, es decir, cuanto menos compleja es la organización y menos diferenciado el funcionamiento (y, probablemente, menor también la conciencia). Pero siempre están ahí la tendencia a objetivos por parte del organismo como tal y su impulso hacia la vida. La actividad ya en todas las tendencias vegetativas, el despertar a la capacidad perceptiva más primitiva en los reflejos oscuros y en la estimulabilidad respondiente de organismos bajos; el impulso y el esfuerzo, el placer y el miedo de la vida animal y dotada de movimiento y sensibilidad; finalmente la lucidez de la reflexión en la conciencia, la voluntad y el pensamiento del hombre: todos estos son otros tantos aspectos interiores del flanco teleológico de la naturaleza de la «materia».

Cómo puede coexistir este finalismo en el mismo mundo con la causalidad mecánica, cuya realidad tampoco puede ser negada, es un problema que no se puede solucionar sacrificando una evidencia (la tendencia a objetivos) a un teorema (el de la exclusividad de la *causa efficiens*) derivado de otra evidencia por generalización, sino, si es que tiene solución, solamente tratándolo como el problema profundamente desafiante y todavía completamente irresuelto que él es. En cualquier caso, la disposición y el comportamiento teleológicos del organismo no son algo que la descripción pueda elegir si así lo desea. Más bien, y como indica el testimonio de la propia perceptividad orgánica de cada uno de nosotros, son la manifestación externa de la interioridad de la sustancia. Añadamos esta implicación: no hay organismo sin teleología, no hay teleología sin interioridad, y en definitiva: la vida solamente puede ser conocida por la vida.

X. LA SUPERIORIDAD DEL CUERPO VIVO COMO SUJETO DE CONOCIMIENTO

Esta es la ventaja que los pobres mortales, incluyendo a los biólogos, tenemos sobre el Dios matemático de Jeans: al ser cosas vivas y materiales, en nuestra autoexperiencia tenemos, por así decir, mirillas que dan a la interioridad de la sustancia, y de esa manera disponemos de una representación (o de la posibilidad de una representación) no solo de cómo se extiende lo real por el espacio e interacciona entre sí, sino también de qué es ser real, producir efectos y sufrirlos. Y, sin embargo, mediante ciertos actos de abstracción podemos llegar a ser *también* matemáticos y físicos matemáticos: «también», ya que no ser «nada más» que físicos matemáticos es un patente contrasentido.

El testimonio de nuestra autoexperiencia forma parte de los datos empíricos referentes a la vida que nuestra participación en el ser nos proporciona. Es evidente que para evitar las trampas del antropomorfismo debemos utilizar críticamente ese testimonio. Pero utilizarlo tenemos que utilizarlo, y de hecho lo estamos utilizando constantemente, por más que biólogos y behavioristas nos encarezcan que no lo hagamos. De hecho, si ellos mismos hiciesen lo que dicen se les escaparía la existencia de la vida que les rodea, y con ella el objeto mismo *del* que pueden tomar sus abstracciones. En ese caso, compartirían la divina pobreza del creador matemático «puro» (esto es, nada más que matemático). Si su inteligencia geométrica, absoluta pero incorpórea, llegase a entretenerse con las picardías del mundo de los cuerpos, y al hacerlo tuviese ante sus ojos en forma de valores matemáticos los múltiples datos espacio-temporales de un caso de «organismo», junto con las reglas de las operaciones correspondientes, pero nada más que esos datos, estos no le proporcionarían razón alguna para ver —ni siquiera para sospechar— en ellos otra cosa que un caso especial, incluso extraño (es decir, estadísticamente improbable), pero plenamente explicable, de la morfología general de las agrupaciones materiales.

Los resultados del análisis no permitirían que se suscitase ni siquiera la sospecha de que hay algo más. Por ejemplo, ese entendimiento puro podría disponer de un inventario sumamente detallado de la composición del ojo, del nervio óptico, del centro de la visión en el cerebro y de los cambios que tienen lugar en los mismos ante estímulos lumínicos, y sin embargo no podría deducir de esa «completa» información que estaba ante un proceso de visión. Es más, ni siquiera sabría qué puede querer decir «ver», mientras que nosotros, «de la tierra, terrenos», pero dotados de ojos, sabemos (y no solo

deducimos) que un individuo orgánico que posea esas estructuras ve con ellas, sea cual sea la física de la operación correspondiente.

Empezamos a sospechar que el «material» que el Gran Arquitecto tuvo que utilizar para dar cuerpo a sus ideas tenía una naturaleza propia que él desconocía y que no estaba prevista en su plan: características que en el curso de la evolución mecánica encontraron ocasión de realizar algunas de las posibilidades ocultas en la sustancia original. De esa realización somos un ejemplo nosotros mismos. Seducido de esa manera a construir una multiplicidad dotada de tendencias propias, el matemático no sabe lo que hace. Para él, los ojos no ven y los oídos no oyen. Se parece mucho más al demiurgo de los gnósticos, que creó el mundo sin saber a qué se exponía, que al demiurgo de Platón, que creó el mundo desde la totalidad del saber.

El final de nuestra investigación no es más que el umbral de tareas mucho más amplias que, en mi opinión, hoy le están más impuestas a la filosofía que nunca. Son las siguientes: una biología filosófica, sin la que no puede haber filosofía del hombre ni de la naturaleza, y un nuevo examen de la noción de *causa*, sin el cual esas tres nociones no podrán tratarse de modo unitario. En lo que respecta al punto del presente ensayo que estaba directamente sometido a discusión, espero haber mostrado de modo suficiente por qué deduzco «del testimonio inmanente de su creación» que el creador tiene que ser distinto de como lo piensa el metafísico Jeans, en el mismo grado en que la creación, es decir, los entes, es distinta de como la concibe el físico matemático Jeans. Por ello, nuestra respuesta definitiva a la pregunta «¿Es Dios un matemático?» —a saber, esencial y únicamente un matemático, aunque solo fuese en lo que respecta al universo material— es un nítido «no».

Apéndice 1

EL USO GRIEGO DE LAS MATEMÁTICAS PARA INTERPRETAR LA NATURALEZA

Aplicar las matemáticas a los fenómenos de la naturaleza, esto es, atribuirles un carácter matemático, puede encerrar distintos significados, según esa aplicación se refiera a las estructuras o al dinamismo de la naturaleza, esto es, a las formas con arreglo a las cuales está ordenada o bien a las secuencias de cambios en cuyo transcurso van apareciendo dichas formas.

El acceso griego a estos problemas es del primer tipo. Para los pitagóricos, la interpretación matemática de la realidad consistía en definir un todo estructural por las proporciones numéricas —preferentemente relativas a medidas en el espacio— que guardan entre sí las principales partes de ese todo o el todo mismo con estructuras similares. Esta matriz de *proporciones*, en virtud de las cuales una multiplicidad aparece como dotada de estrechas relaciones y conexiones internas, proporcionaba el carácter específico y ordenador de esa multiplicidad, por lo que se la consideraba el fundamento de su totalidad. La «proporción» como *ratio* es el *logos* de una cosa, es decir, aquello que la hace ser lo que es. La octava, por ejemplo, tiene la proporción 1:2, y esta es su *logos*, el principio de su ser, que precede a todas las situaciones por las que pueda pasar la cosa en cuestión y sigue permaneciendo después de todas ellas.

Dado que una y la misma proporción se podía repetir en cosas distintas, y en cada cosa en las más diferentes escalas de magnitud, era posible establecer analogías y ecuaciones a través de todo el universo. El descubrimiento de esta posibilidad en unos cuantos ejemplos impresionantes fue suficiente para suscitar la concepción universal de un *logos* omniabarcante como principio de la «proporción en sí»: un *logos* omnipresente en el universo, el cual adquiere así la índole de *un* cosmos.

De ello se sigue que en su aplicación a lo real el *logos* es un criterio selectivo que algunos fenómenos cumplen y otros no. En efecto, solo es una verdadera «proporción» (*ratio*) la que se puede expresar en números «racionales», enteros, mientras que las proporciones inconmensurables son «irracionales»: para el espíritu griego, la ilimitación que esconden es un defecto, pues no en vano los griegos tributan al límite los honores de considerarlo como el sello del verdadero ser y como condición previa de su cognoscibilidad. Lo último es la causa de lo primero: aquí asistimos al primer ejemplo de un *quid pro quo* que volverá a darse una y otra vez a lo largo de la historia. La satisfacción intelectual que producen estas relaciones determinadas geométrica y aritméticamente y su racionalidad interna se convirtió, sin solución de continuidad, en la fe en que en ellas están el verdadero ser y la perfección. Los tonos de una armonía vienen y van, y puede que la armonía misma no sea pura, pero el *logos* que hace de ella una armonía no pasa, y es el mismo en todas las ocasiones en que resuene la armonía materialmente imperfecta. Al ser su verdad eterna, el *logos* es la medida, a la vez que la causa, de todos los casos particulares de este determinado tipo de armonía en el tiempo. Y así es como las medidas y las proporciones entre

ellas, que en último término se pueden expresar en números, son la esencia de las cosas.

Si dejamos a un lado el aspecto metafísico y únicamente prestamos atención a cómo se aplican aquí las matemáticas a los fenómenos, observamos que esta aplicación es morfológica y no resulta de la interacción de diversos componentes, sino que describe la forma de totalidades compuestas previamente selecionadas. Los objetos de las matemáticas son estructuras formales permanentes que se pueden extraer del río de las cosas, si bien no pertenecen a este, y que se pueden describir mediante proporciones numéricas fijas.

Su expresión constituye una constatación del «qué», y no una explicación del «cómo» ni del «por qué». La teoría del cielo, que es «teoría» en el sentido primigenio de contemplación, no desemboca en una mecánica del cielo, sino en una síntesis fisonómica que *nosotros* consideramos «resultante» de sus rasgos geométricos y aritméticos. Como morfología descriptiva, esta *characteristica mathematica* de la realidad es esencialmente estática; reúne sus datos en la «presencia» de la forma en reposo. Incluso allí donde el movimiento pertenece a los rasgos inmutables de la imagen, como sucede con las órbitas de las estrellas, esta sucesión de fases se inscribe en cierto modo en una simultaneidad ideal, en la que las fases aparecen como meros elementos del autoperfeccionamiento de la forma total. Las duraciones temporales relativas del todo, junto con las características geométricas de la trayectoria espacial que se va trazando en su sucesión, son también características morfológicas duraderas del todo expuesto.

De hecho, lo único que hay es el abarcante presente de la autorrealización que eternamente retorna, en la que todas las fases están en pie de igualdad como partes que integran el todo uno e idéntico. Como prueba de ello puede servir que los cuerpos celestes no fueron considerados como puntos en el vacío carentes de toda relación con una trayectoria dotada de pasado y de futuro, sino que cada uno de ellos se concibió como fijo en una esfera perfecta, el círculo existente, que ya contiene su trayectoria sucesiva, la órbita, en la simultaneidad de una forma constantemente presente.

Los pitagóricos pensaban que las distancias entre esos cuerpos celestes están ordenadas con arreglo a proporciones numéricas, similares a los intervalos consonantes de la escala tonal musical, y crearon así la grandiosa noción de la armonía de las esferas. Puede que esta nos parezca una concepción estética más bien que científica o racional, pero no debemos olvidar que la correlación entre la armonía cósmica y la musical se apoya en fundamentos estrictamente mate-

máticos (si bien erróneos desde el punto de vista astronómico), y de estos fue de los que se dedujo la música cósmica inaudible.

Las ideas de belleza y perfección son tan ajenas a la física moderna como naturales eran para el tipo dominante de cosmología griega (exceptuando siempre a los atomistas). La cosmología aristotélica constituye otro ejemplo de ello. La perfección del movimiento celeste, representado entonces en forma de círculo, descansa en la preeminencia geométrica del círculo, la figura más perfecta, y esta preeminencia de la forma, que garantizaba perfección y mismidad permanentes, hacía de los astros la más pura encarnación de la naturaleza divina (esto es, racional) del universo y el máximo acercamiento temporal al atemporal descanso en sí mismo del motor inmóvil, que mantiene en marcha el universo en calidad de causa final. Tampoco la conexión de un ideal geométrico con la causalidad teleológica tiene cabida en la ciencia moderna. Con todo, ya en la época de los grandes astrónomos alejandrinos el rigor científico había reprimido mucho de la fantasía especulativa anterior. Pero el punto de vista morfológico permanecía vigente: ni siquiera a un Ptolomeo se le ocurrió violar la integridad de los movimientos celestes recurriendo de algún modo a la vulgar mecánica sublunar, y el axioma de la perfección del círculo seguía siendo dominante en la astronomía de Copérnico.

La aplicación de las matemáticas a la naturaleza guardaba así plena correspondencia con el espíritu de la filosofía natural griega, que mantenía su mirada fija en estructuras formales completas de integridad autónoma y cortaba la cosmología por este patrón. El sistema del mundo constaba de todos dentro de todos de amplitud cada vez mayor, culminando en el cosmos mismo, el todo extremo y omniabarcante, el supremo «uno en muchos», que al igual que un cuerpo vivo es fin para sí mismo. Al mismo modelo responde todo lo que hay en la naturaleza, si bien en distintos grados de completitud y autosuficiencia. Cuanto existe es parte de un todo mayor, que es fin para sí mismo y todo para sus partes.

De esta manera, el todo integral, presentado por la «forma» como tal y realizado en el cosmos, viendo en este la forma total, era el preconcepto último de la ontología antigua, al igual que, a la inversa, la parte mínima —de materia o de energía— es el preconcepto último de la ontología moderna. Lo que aquí denominamos «preconcepto último» sirve en ambos casos como primer principio de inteligibilidad, y por lo mismo como último refugio de la explicación. Lo que en la primera ontología era la derivación de las partes y de su función desde la naturaleza del todo, independiente y vista en su síntesis ori-

ginal, es en la ontología moderna la derivación del todo compuesto desde la interacción de las partes independientes y separadas por el análisis previo.

Apéndice 2

OBSERVACIONES ACERCA DE LA FILOSOFÍA DEL ORGANISMO DE WHITEHEAD

Whitehead, quien significativamente denominó a su teoría general de la realidad «filosofía del organismo», terminó transformando la diferencia esencial entre la vida y lo carente de ella en una diferencia de grado. En este punto, al igual que en otros, estaba siguiendo a Leibniz, y, como este último, tampoco Whitehead da cabida a la muerte en su teoría abstracta de la vida. Por lo que hace al tema de la «identidad» que nos ocupaba más arriba (ver pp. 126 ss.), la ontología de Whitehead resuelve el problema de la identidad *física* (en nuestro ejemplo, de la identidad de las partículas materiales) incluyéndola en un principio más amplio de identidad *orgánica*. Con ello, a modo de un efecto secundario, priva a esta última de la peculiaridad que hacía que no se pudiese estudiar con arreglo a conceptos físicos normales: la identidad biológica se convierte en un caso especial de un principio universal de la continuidad del ser, que en todos los casos es una continuidad mediada dinámicamente. Este objetivo, la superación de un irritante dualismo, se alcanza mediante un ingenioso esquema conceptual que se extiende a ambos lados de la línea de separación.

La «sencilla localización espacial» (*simple location*) es sustituida por la omnipresencia atenuada, y la sustancia permanente por «ocasiones puntuales» de la capacidad de sentir (*actual occasions*), en las que se ven las únicas entidades últimas. Asimismo, la duración de la existencia es sustituida por la transmisión de características de una ocasión a la siguiente, de modo que esta última hereda un pasado asumiendo selectivamente en su propia interioridad los resultados alcanzados por la anterior, y da comienzo a un futuro al hacerse ella misma heredable una vez que ha llevado a término su propia actualización. Entre esos dos momentos hay algo que constituye su propia contribución a la herencia: la toma y apropiación de los «objetos eternos» (*eternal objects*) elegidos. Lo que, por tanto, visto desde fuera ofrece el aspecto de la constancia de la existencia, constituye en realidad una secuencia de acontecimientos atómicos que forman un

conjunto (*nexus*) debido a la inclusión acumulativa del pasado en cada nuevo presente.

Así es como se va creando «identidad» en el único sentido de esta noción compatible con el sistema de Whitehead. Se trata de una doctrina de la creación permanente, de la que las leyes de conservación de la física son meros resúmenes fenoménicos. Pero es una creación inmanente (autocreación de la naturaleza), con un número infinito de series que corren unas junto a otras y en cada una de las cuales la creación va avanzando a pasos atómicos, esto es, discretos. En estos tres puntos —inmanencia, sucesividad y discreción— la creación permanente de Whitehead es distinta de la postulada por Descartes, quien veía la materia como renovada a cada instante en su existencia por su creador trascendente, es decir, desde fuera, el *fiat* de este último en cada ocasión como sumariamente uno para toda la materia simultánea, y el «en cada ocasión» como avanzando constantemente a través del tiempo, esto es, como continuo: más un acto de confirmación autorrepetitiva que de creación. Se trata de la diferencia entre el punto de vista teísta, que niega carácter creador a lo creado —en verdad, la naturaleza mecanicista así entendida es decididamente poco creativa— y el punto de vista moderno, inmanentista, que traslada el atributo de creadora a la naturaleza misma. Esta es la única alternativa racional que le quedaba abierta al naturalismo tras la pérdida del contrapolo trascendente que le proporcionaba la metafísica dualista: solo bajo la protección de esta metafísica era posible racionalmente un «materialismo» puro en la física.

No podemos estudiar aquí este osado bosquejo de una ontología fundamental de la naturaleza, de potencia intelectual y relevancia filosófica sin igual en nuestro tiempo. Su importancia para el problema específico que ahora nos ocupa reside en el hecho de que la identidad biológica —desde el momento en que la transmisión y la apropiación, en definitiva la historicidad, se convierten en el principio universal de la identidad— deja de ser el enigma que constituye con arreglo a las categorías físicas normales. Dudo que esta sea una ganancia. Nosotros mismos nos vimos forzados a hablar de una «revolución ontológica» que tuvo lugar con la aparición de la vida (ver p. 126). Semejante revolución es para Whitehead innecesaria, dado que desde el comienzo todo es ya vital. La difuminación de la diferencia entre naturaleza animada y naturaleza inanimada producida por la extensión de la interioridad hasta las bases materiales parece ser un alto precio que pagar para obtener esa pretendida atomística de «ocasiones puntuales»: es esta última la que exige la universalidad de la interioridad, a fin de escapar al aislamiento monádico de las actuali-

dades que de otro modo se hace inevitable. El resultado a que se llega es una represión de la discontinuidad allí donde todo depende de ella, a saber, entre la vida y la no-vida, y su introducción allí donde es meramente hipotética, a saber, entre las fases de la duración física.

Una observación más: mientras que la polaridad de sí mismo y mundo, al igual que la de libertad y necesidad, tiene sitio en el sistema de Whitehead, carece decididamente de él la polaridad de ser y no-ser, y por tanto tampoco lo tiene el fenómeno de la muerte (ni, dicho sea de paso, el del mal). Ahora bien, ¿qué comprensión de la vida cabe sin una comprensión de la muerte? El profundo miedo de la existencia biológica no tiene cabida en este grandioso esquema. Whitehead, a este respecto no muy distinto de Hegel, ha escrito en su metafísica una historia de éxitos esencialmente garantizados: todo devenir es autorrealización, todo acaecer es perfecto en sí mismo (pues de lo contrario no sería actual), todo pasar es un sello impreso sobre el hecho de la perfección ya alcanzada. «Muerte, ¿dónde está tu aguijón?».

6

MOVIMIENTO Y SENTIMIENTO.
Acerca del alma de los animales

En el capítulo anterior se han hecho visibles las antinomias incluidas en la dialéctica de la libertad de la vida cuando esa dialéctica se entiende como una relación materia-forma: convierten la vida en un modo de ser profundamente paradójico. Recordémoslas una vez más, ahora que nos disponemos a estudiar la existencia animal y entramos así en un nuevo nivel de consideración, dado que esas antinomias se mantienen también en este nuevo plano como temas básicos de los que no cabe prescindir.

Con la emancipación de la forma viene dada inseparablemente la constitutiva indigencia de la vida. La libertad respecto de la materia, que actúa en el ser metabolizante de la forma, implica *ipso facto* dependencia respecto de la materia, y concretamente en el mismo grado que alcance el dinamismo transformador de la forma, que por otra parte es precisamente el índice de su libertad ontológica. La no-identidad con la propia materia —que desde el punto de vista positivo es la índole de diferente que posee la forma en tanto que existe como ella misma, y desde el negativo la insuficiencia de toda materialidad simultánea de la misma— hace que la vida coincida en el tiempo con tanta más materia: por lo tanto, no hace disminuir en el cómputo global la materialidad de la forma desligada de la ecuación material fija, y en ese sentido «liberada», sino que por el contrario hace aumentar esa materialidad.

Al abandonar la seguridad (incuestionabilidad) de la identidad física para internarse osadamente en el mundo de la diferencia y de la libertad, la forma vital se revela como superior a la materia, a la par que queda sometida a toda la materia de su entorno. Dado que esa salida sacrificó la completitud simultánea a la realización sucesiva, la

relación con la materia se ha convertido en transitoria, por lo tanto en accidental en cada caso, pero no por ello esa relación deja de ser tan urgente como prolongada: multiplicándose en el tiempo por la sucesión de las materializaciones; ampliada en cada «ahora» por el horizonte de materia potencial, que es precisamente la que se necesita; perteneciente a la materia actual, con el agravamiento que supone el paso del poseer indiferente al tener que adquirir.

Todas las auténticas características de la vida, sean cuales sean los conceptos en los que explicitemos cada estado de cosas y sea cual sea el aspecto que subrayemos en el mismo, presentan esta doble cara. Así, la independencia frente a la naturaleza, establecida y afirmada en la causalidad propia del organismo (que disfruta de autonomía extramecanicista), tiene que pagar el precio completo de la dependencia existencial respecto de la naturaleza, una dependencia enteramente ajena al estable ser de la materia carente de vida.

Una vez más: la clausura de la totalidad funcional hacia dentro es, en la ejecución de la funcionalidad misma, apertura correlativa al mundo. El sí mismo de la vida particular se opone a todo lo demás como a un mundo exterior o a lo ajeno, pero precisamente esa oposición se actualiza, en virtud de la «trascendencia» (que descansa en ella y desempeña el cometido del «frente a» del lado del sí mismo), como recepción de lo exterior —*qua* exterior— en lo interior o como el estar fuera de sí mismo de lo interior en lo exterior. La particularización de la unidad de vida como individuo y su radical apartamiento del universo de lo coordinado e intercambiable entre sí implican precisamente la capacidad de entrar en contacto con la multiplicidad de lo otro, y, por cierto, la implican en proporción directa: cuanto más decidida sea la individualidad, y por tanto la particularización, a lo largo del progreso de las formas de la vida, más —y en la misma proporción— irá creciendo en longitud y en pluralidad el radio de sus contactos posibles.

Es decir, cuanto más centralizado y puntual sea el yo de la vida, más amplia será su periferia, y viceversa, cuanto más inserto esté todavía en el conjunto de la naturaleza, más indeterminado en su diferencia y más difuminado en su centralidad, más estrecha será su periferia de contactos con el mundo. La vida guarda por principio las distancias respecto del mundo, de cuya homogeneidad se separa la forma retirándose a su propio modo de ser, pero precisamente esta distancia proporciona la dimensión para la referencia al mundo que tiene sus raíces en las necesarias relaciones reales que hemos mencionado, pero va más allá de ellas, llegando hasta la universalidad.

Hemos de mencionar finalmente la precariedad de esta existencia, que viene a ser exactamente la otra cara de la soberanía de su autofundación: la identidad que se constituye a sí misma, precisamente porque es un producto funcional entre dos instantes y no un estado permanente, es de duración precaria y revocable, y la índole de creadora con la que paga los gastos de su continuación es una incesante evitación de la extinción. Esta identidad, cuya conservación solo es posible como constante renovación —la forma es libre en relación con la materia, pero no libre de ella— está desde el comienzo bajo el signo de lo perecedero, de la aniquilabilidad y de la muerte (cf. más arriba pp. 17-18).

Pero es en la existencia del animal donde salen a plena luz los rasgos de la naturaleza básica de lo orgánico que aquí hemos tratado de esbozar.

I

Tres características distinguen la vida animal de la vegetal: la capacidad de moverse, la percepción y el sentimiento. La conexión necesaria entre movimiento y percepción es palmaria, y ya fue estudiada por Aristóteles, mientras que la conexión necesaria entre movimiento y sentimiento (movimiento del ánimo) precisa ser investigada con más detalle. Esa investigación mostrará que las tres facultades son expresión de un principio común.

La simultánea aparición de la *percepción* y el *movimiento* abre un importante capítulo de la historia de la libertad, que arrancó con la existencia orgánica como tal y se manifestó por primera vez en la inicialísima intranquilidad de la sustancia metabolizante. La progresiva formación de esas dos facultades a lo largo de la evolución implica una creciente exploración del mundo y una creciente individuación del sí mismo. La apertura al mundo es una condición básica de la vida como tal. Su manifestación más elemental es la mera estimulabilidad, la sensibilidad para estímulos que la sencilla célula muestra como un irrenunciable aspecto de su estar viva. La estimulabilidad es el germen y, en cierto modo, el átomo del tener mundo, al igual que la célula misma es el germen y el átomo del organismo mayor que ella. Ese germen de la receptividad sensorial se despliega en una clara y múltiple referencia al mundo, de la misma manera que las células crecen hasta formar el organismo con su diferenciada composición. En los dos casos, lo más complejo es también lo más fuertemente individuado, y también en los dos casos la forma inicial elemental (la

célula en sí, la estimulabilidad en sí) sigue siendo lo que es a la vez que hace de parte atómica en la síntesis del orden superior.

La referencia real al mundo no aparece hasta que se desarrollan sentidos específicos, estructuras motoras definidas y un sistema nervioso central. La diferenciación de la sensibilidad, ligada a la integración central de sus múltiples datos, proporciona los comienzos de un mundo real de objetos. El trato activo con estos en el ejercicio de la facultad de movimiento (que por su parte presupone centralización, concretamente centralización del control) somete al mundo que se nos ofrece sensiblemente a la libertad que se hace valer a sí misma, y que de esa manera responde, en un nivel más alto, a la necesidad fundamental del organismo.

Debemos entender las capacidades que aquí van saliendo a la luz como desarrollos del elemento de «trascendencia», que (como mostró el anterior capítulo) está ínsito en la existencia metabolizante como tal. La relación transitoria de la forma orgánica con su materia abre desde el principio dos «horizontes», «entrando» en los cuales la vida se supera a sí misma incesantemente. Internamente, entra en el horizonte del tiempo como la siguiente fase de su existencia hacia la que se va moviendo; externamente, entra en el horizonte del espacio como el lugar del «otro» co-presente del que depende para darse continuación a sí misma. Por su propia naturaleza, la vida está vuelta simultáneamente hacia adelante y hacia fuera. Ahora bien, la principal característica de la evolución *animal* es que, a diferencia de lo que sucede en la vida vegetal, el *espacio*, que de suyo era la dimensión de la dependencia, se va transformando progresivamente en una dimensión de libertad, y concretamente lo va haciendo en virtud del desarrollo paralelo de estas dos facultades: la de moverse de un lado para otro y la de percibir a distancia. Sí, únicamente gracias a estas facultades se le abre realmente el espacio a la vida, mientras que la situación inicial de estimulabilidad y estimulación limita la experiencia de la diferencia *mundo interno/mundo externo* a la mera vivencia del contacto, la cual no permite que el «fuera» adquiera una dimensión real, sino que le hace coincidir difusamente con la superficie sensible del propio organismo.

Menos patente —y por ello habremos de exponerla en las páginas que siguen— es la circunstancia de que la otra dimensión de «trascendencia», el *tiempo*, se va abriendo en virtud del desarrollo simultáneo de otra facultad, la de la *emoción*, pero con arreglo al mismo principio: el de la «distancia» entre el sí mismo y su objeto, solo que aquí la distancia es la del tiempo. Esto es menos patente debido, entre otras cosas, a que —a diferencia de la sensibilidad y la motili-

dad— la emocionalidad (o el ánimo) carece de órganos externos que la hiciesen identificable y forzasen a tenerla en cuenta en un inventario físico. Y esta invisibilidad o completa interioridad (su expresión visible es siempre un acto de la facultad de movimiento) parece hacer de la emoción algo de lo que se puede prescindir en una descripción científica del comportamiento orgánico, como han mostrado hace mucho Descartes y recientemente de nuevo la cibernética.

Así, pues, intentaremos mostrar la indisociable conexión recíproca que existe entre las *tres* facultades animales, especialmente la ligazón entre movimiento *y* emoción, para interpretar posteriormente su sentido en el marco más amplio de una teoría general de la vida.

II

El movimiento local del animal se dirige hacia un objeto o se aparta de él; es decir, es persecución o huida. Una persecución más prolongada, en la que el animal mide sus fuerzas para moverse con las de la presa a la que tiende, delata la posesión no solo de capacidades motoras y sensoriales muy desarrolladas, sino también la de evidentes fuerzas del sentimiento.

No creo que nos equivoquemos mucho si suponemos que el número de fases intermedias a las que puede extenderse el propósito es un criterio para evaluar la altura alcanzada por el desarrollo emocional. Para recorrer la distancia entre el comienzo y el resultado de una serie de este tipo es necesaria una intención emocional constante. La aparición de movilidad dirigida durante trayectos de cierta longitud (como la que muestran los vertebrados) marca por tanto el surgimiento de la vida emocional. La avidez está en la raíz de la caza, el miedo en la de la huida. El deseo bajo el acicate de la necesidad es la presuposición básica de la facultad de movimiento, y la persecución (es decir, el dirigirse hacia el objeto) es el primer movimiento. La tendencia, y por lo tanto el deseo, están también muy cerca del impulso pre-animal de todo lo vivo en general, es decir, del interés básico de la vida por prolongarse a sí misma mediante la incesante impulsión de su proceso metabólico. Con todo, por mucho que el apetito expreso sea la traducción de este impulso vital fundamental al lenguaje de las condiciones animales, estas condiciones son sin embargo realmente distintas de las vegetales. Es la movilidad la que hace visible esa diferencia, pues no en vano consiste en la inclusión de *distancia* entre el instinto y su satisfacción, esto es, en la posibilidad de plantearse un objetivo remoto.

Para detectar un objetivo de ese tipo se requiere percepción a distancia, por lo que aquí desempeña un importante papel el desarrollo de los sentidos. Para alcanzar ese objetivo, se requieren movimientos controlados, por lo que aquí desempeña un importante papel el desarrollo de la capacidad de movimiento. Ahora bien, para vivenciar lo percibido en la lejanía *como* objetivo sin que se difumine su condición de tal, de modo que el movimiento pueda mantenerse en marcha a lo largo del necesario lapso de esfuerzo y tiempo, se requiere el deseo, por lo que aquí tiene un importante papel que desempeñar el desarrollo del sentimiento. Una satisfacción todavía no asible es la condición esencial del deseo, y a su vez es el deseo quien hace posible la satisfacción aplazada.

De esta manera, el deseo constituye el aspecto temporal de la misma situación cuyo aspecto espacial viene dado por la percepción. Desde ambos puntos de vista se abre distancia y se tiende un puente por encima de ella: la percepción presenta al objeto como «no aquí, pero sí allí»; el deseo presenta al objetivo como «todavía no, pero esperable»: la facultad de moverse, guiada por la percepción e impulsada por el deseo, transforma el *allí* en *aquí* y el *todavía no* en *ahora*. Sin la tensión de la distancia y el aplazamiemto forzado por esta no habría ocasión alguna para el deseo o para la emoción. El gran secreto de la vida animal reside precisamente en el hiato que es capaz de mantener abierto entre interés inmediato y satisfacción mediada, es decir, en la pérdida de inmediatez que corresponde a la ganancia en campo de posibilidades.

La sensibilidad, el sentimiento y la capacidad de moverse son otras tantas manifestaciones de este *principio de mediatez*, por lo tanto también del esencial «distanciamiento» del ser animal. Si el sentimiento comporta la distancia entre las necesidades y su satisfacción, tiene su fundamento en la separación originaria entre sujeto y objeto, y en este punto coincide por tanto con la percepción y la capacidad de moverse, que igualmente incluyen en ellas mismas el elemento de la distancia. Desde todos estos puntos de vista, la «distancia» implica la escisión sujeto-objeto. Esta última se encuentra a su vez en la raíz del entero fenómeno de la animalidad y de su separación de la forma de vida vegetal. En lo que sigue, trataremos de comprender la naturaleza de esa separación.

III

Entre las propiedades fundamentales del organismo se cuenta la relación dentro-fuera, que usualmente se expresa mediante el par de con-

ceptos «organismo-entorno». De este punto de partida, a saber, que la vida como tal tiene trato con un entorno, se debe mantener alejada toda inclusión prematura de la dualidad de sujeto y objeto. La condición de que se parte es un entorno que limita con el organismo: en este nivel, el entorno no es otra cosa que el medio que rodea inmediatamente al organismo y con el que este realiza las operaciones químicas de intercambio en que consiste el metabolismo. Esta situación de frontera material implica también que el proceso de intercambio es constante, y por tanto la inmediatez de la satisfacción concomitante con las constantes necesidades orgánicas. En este estado de continua alimentación no tiene cabida el deseo. A través del constante funcionamiento del dinamismo metabólico, las necesidades desembocan por sí mismas en su satisfacción. Es cierto que este dinamismo —que es la condición de que haya necesidades— manifiesta el interés fundamental de la vida en su propio discurrir, el cual solo puede avanzar mediante una constante autorrenovación. Pero la continua disponibilidad de materia que se necesita para la renovación de la forma no da ocasión alguna a que el interés por esa renovación tome la forma del apetito. El entorno y el sí mismo constituyen todavía un conjunto que funciona en virtud de su propia actividad, y en tanto no se produzca algún tipo de separación entre ambos no podrán darse el apetito ni el temor. La vida misma es quien practica esa separación: una rama especial de ella desarrolla la capacidad y la necesidad de ponerse en relación con un entorno ya no limítrofe y ya no inmediatamente disponible para las necesidades metabólicas de la vida.

La separación entre la relación inmediata con el entorno y la relación mediada con el mismo coincide con la existente entre la planta y el animal, por lo que tiene que guardar también una estrecha relación con la diferencia entre sus respectivos tipos de metabolismo. Gracias a su capacidad de transformar directamente la materia anorgánica, mediante la síntesis, en combinaciones orgánicas, la planta está en condiciones de extraer sus alimentos de las reservas minerales del suelo, siempre disponibles, mientras que el animal depende de la presencia, no garantizada, de cuerpos orgánicos sumamente específicos e inestables. Por otra parte, la ingestión de alimentos más o menos sólidos, que la alimentación animal hace necesaria y que es bien distinta de la mera absorción osmótica de sustancias alimenticias solubles por parte de la planta, implica la inclusión de un estadio auxiliar «mecánico» (del aporte, del troceamiento, etc.) anterior al estadio directamente químico de la apropiación metabólica.

Así contemplada, cuando se compara con el animal la planta muestra más bien superioridad que carencias. Pero la posesión de

esta facultad de síntesis directa y la autosuficiencia que concede son la causa de la falta de aquellas otras características que los animales están obligados a desarrollar debido a los precarios métodos seguidos por su metabolismo. Observamos aquí que la independencia en sí no puede ser el valor vital último, dado que la vida es precisamente aquel modo de existencia material en el cual el ser se ha expuesto a la dependencia (cuya forma primaria es el metabolismo mismo) para adquirir a cambio de ella una libertad que le está vedada a la independencia propia de la materia inmutable. Por tanto, el logro de una independencia sumamente satisfactoria dentro de la esfera del metabolismo puede bloquear caminos evolutivos que de lo contrario tomaría la libertad, pagando para ello el precio de un incremento de su dependencia.

En las raíces la planta «inventó» el medio más eficaz para aprovechar las ventajas inherentes a un organismo dotado de fotosíntesis. Gracias a ellas, la planta está eximida de la necesidad de moverse (a la par que privada de la posibilidad de hacerlo). Mediante su continuo contacto con la fuente de alimentación, la relación organismo-entorno funciona automáticamente, sin que se necesite aparato adicional alguno para adaptarse a cambios de corta duración. La inmediatez está aquí garantizada por la constante contigüidad entre el órgano de recepción y las reservas externas. En el ininterrumpido intercambio, las necesidades de cada momento, si bien siempre renovadas, no pueden adquirir las agudas aristas propias de la carencia. Dado que la satisfacción es simultánea a la actividad vital, no hay hiato alguno debido al cual las necesidades se hiciesen perceptibles como tales y hubiese que emprender una acción bajo el acicate del apetito.

IV

Si consideramos atentamente la situación en que nos encontramos, descubrimos tres aspectos de lo que aquí pueden querer decir «hiato» o su ausencia.

De entrada descubrimos que, frente a la contigüidad material existente entre la planta y el entorno que la alimenta, en el caso del animal los objetos de su entorno relevantes para él siempre se encuentran a cierta distancia. Por ello, para las plantas «entorno» significa algo fundamentalmente distinto que para los animales. La planta forma un contexto constante con el medio que la rodea, en el que está más plenamente integrada de lo que un animal pueda nunca llegar a estar con su entorno.

El segundo aspecto es la continuidad o discontinuidad temporal entre las necesidades y su satisfacción. También aquí el animal tiene que cerrar un hiato que representa en el tiempo lo mismo que representa en el espacio la distancia entre el animal y los objetos relevantes para él. Al igual que la percepción tiende un puente provisional sobre este último hiato, el sentimiento hace lo propio sobre el que ahora nos ocupa. Estos dos modos de intencionalidad expresan la mediatez de la existencia animal o la escisión entre el sí mismo y el mundo: la inmediatez de la vida de las plantas no conoce esa escisión, por lo que esos tipos de intencionalidad no tienen cabida en ellas. Sí la tienen en la vida animal, debido al espacio vacío que —en lugar de la continuidad de la planta con el entorno— ella ha extendido alrededor de sí.

El tercer aspecto, que viene a ser una consecuencia de esos hiatos en el espacio y en el tiempo, es la separación de la acción respecto de su fin, esto es, el fenómeno de la actividad mediada que observamos en los animales. La actividad típica de las plantas forma parte del proceso metabólico mismo. En cambio, en los movimientos de los animales estamos ante una actividad que se costea con el sobrante de operaciones metabólicas anteriores y que redundará en beneficio de su discurrir posterior, pero que en sí misma representa una actividad escindida de la actividad vegetativa —que continúa efectuándose por su parte— y libremente gastada, y que por lo tanto es «actividad» en un sentido enteramente nuevo. Es acción externa, que se superpone a la acción interna del sistema vegetativo y es parasitaria respecto de este último, con la única limitación de que sus resultados están destinados a seguir asegurando el ejercicio de aquellas funciones primarias. Que la acción vital esté mediada por el movimiento exterior es la característica distintiva de lo animal. Ese *rodeo* es la sede de la libertad y del riesgo propios de la vida animal. El movimiento dirigido hacia fuera es un gasto que no se recuperará hasta que se alcance finalmente el éxito.

Pero este éxito no está asegurado. Para poder tener éxito en la medida de lo posible, la acción que se dirige hacia fuera debe estar constituida de manera que también pueda fracasar. Con otras palabras: tiene que ser una actividad que disponga libremente de las reservas del sistema de alimentación; «libremente», esto es, al albur de la buena suerte. Bajo las condiciones de la acción mediada, la posibilidad del error o del fracaso es correlativa a la del éxito. Las fuentes de ayuda para esa acción se tornan disponibles en virtud de la peculiaridad del metabolismo animal, que, al descomponer los resultados de la síntesis de las plantas, parasita como un todo la vida de estas últimas. Únicamente gracias a esta explotación a que se somete a las

plantas se obtiene el sobrante de energía que después se puede gastar en la actividad no-vegetativa. Así es como el metabolismo animal hace posible la acción mediada. Pero también la hace necesaria. El animal que se alimenta de la vida que ya existe destruye continuamente sus suministros, mortales como estos son, y tiene que buscar más en algún otro sitio. En el caso de los carnívoros, cuyas presas son móviles, esta necesidad se incrementa proporcionalmente y obliga al recíproco desarrollo de esa presteza de la que han de participar tantas otras facultades del animal.

La mediatez propia de la existencia animal está en la raíz de la motilidad, de la percepción y del sentimiento. Crea al individuo particular que se enfrenta al mundo. Este mundo es acogedor a la par que amenazante. Contiene las cosas que el animal solitario necesita, pero este ha de ponerse manos a la obra y buscarlas. Contiene también los objetos temibles, y dado que el animal puede huir, tiene que huir de ellos. En este mundo el animal no es una parte establemente inserta. La supervivencia se torna asunto del comportamiento desarrollado en acciones particulares, en lugar de estar asegurada en sí misma por un funcionamiento orgánico bien adaptado.

Este modo de ser precario y expuesto obliga a permanecer en vigilia y a esforzarse, mientras que la vida vegetal puede dormitar. Respondiendo al atractivo de la presa, del que la percepción ha dado noticia, la vigilia se transforma en la tensión de la caza y en el disfrute de la satisfacción, pero también conoce el tormento del hambre, el látigo del temor, el medroso esfuerzo de la huida. También la persecución puede terminar en el desengaño del fracaso. Dicho brevemente: lo indirecto de la existencia animal se reserva en el estado de vigilia que le es propio las posibilidades gemelas del placer y el sufrimiento, maridadas las dos con el esfuerzo. La capacidad de experimentar uno y otro crece como una y la misma a lo largo de la evolución, y estar expuesto al sufrimiento no es una carencia que prive de algo a la capacidad de gozar, sino su necesario complemento.

Por ello, el sufrimiento innato a la existencia del animal no es primariamente el del dolor (que es ocasional y concomitante), sino el de la carencia y el temor, por lo que constituye un aspecto de la naturaleza deseosa como tal. El apetito es la forma que toma el propio interés elemental de toda vida bajo las condiciones de la mediatez animal; en él, la vida se emancipa de su estar inmersa en las ciegas funciones orgánicas y asume un cometido propio: su función son las emociones. El ser animal es por su propia naturaleza ser pasional.

V

Medida con arreglo al criterio de la mera seguridad biológica, la superioridad de la vida animal frente a la vegetal es sumamente cuestionable, y en cualquier caso se debe pagar un alto precio por ella. La capacidad de buscar alimentos no es sino la respuesta a la necesidad que su tipo de metabolismo impone al animal, de la que la planta está libre. La existencia móvil está llena de intranquilidad y de miedo: nada de ello contiene la vida de las plantas. Pero por dudosas que sean las ventajas de la movilidad en el cómputo de su valor para la supervivencia, el criterio de la supervivencia misma es insuficiente para valorar la vida. Si solo importase garantizar la duración, la vida no hubiese debido ni empezar. Por su naturaleza propia, la vida es ser precario y pasajero, una aventura de la mortalidad, y en ninguna de sus posibles formas tiene su duración tan asegurada como la puede tener un cuerpo anorgánico.

No la duración como tal, sino «¿duración de qué?» es la cuestión que aquí se plantea. Esto quiere decir que «medios» de supervivencia como la percepción y el sentimiento no se deben juzgar solamente como medios, sino también como cualidades de la vida misma que se trata de conservar, y por lo tanto como aspectos del fin de la conservación. Que utilice medios que modifican el fin y que se convierten en partes del mismo es una más de las paradojas de la vida. El animal dotado de la capacidad de sentir tiende a conservarse como ser sentiente, no como ser meramente metabolizante; es decir, tiende a prolongar esa actividad de sentir como tal. Por su parte, el animal dotado de la capacidad de percibir tiende igualmente a conservarse como ser perceptor, y así sucesivamente. Sin estas facultades habría mucho menos que conservar, pero al haber *menos que conservar* habría también, en esa misma proporción, *menos medios* con los que conservarlo.

Al cabo, es el hecho de la individuación el que decide el litigio entre el animal y la planta. La constitución original del organismo, ya incluso en el nivel del organismo monocelular, manifiesta individualidad como una osadía de la libertad con la que una forma mantiene su identidad a través de las modificaciones de su materia. La libertad es compensada dialécticamente por la necesidad, la independencia por la dependencia. La mismidad aquí preformada como entre sombras tiene desde el principio su opuesto en la aliedad del mundo. La ulterior acentuación de este dualismo, con toda la carga a él inherente, no es otra cosa que la acentuación de la vida misma. La dialéctica de la vida tiene que comunicar necesariamente un doble filo a todo

estado de la misma que haya alcanzado un cierto desarrollo. Desde este punto de vista, vemos dónde reside el progreso real de la animalidad desarrollada. La mediatez de su referencia al mundo es un incremento de la singular mediatez que muestra la existencia orgánica ya en su nivel más bajo (el metabolizante), y que es especialmente singular si la comparamos con la inmediata autoidentidad de la materia anorgánica.

Este incremento de mediatez abre un campo de posibilidades mayor, tanto interno como externo, si bien al precio de un mayor riesgo, igualmente tanto interno como externo. Un sí mismo más acentuado se enfrenta a un mundo más acentuado. La progresiva centralización nerviosa del organismo animal acentúa el sí mismo, mientras que en correspondencia con ello el entorno se convierte en un espacio abierto en el que el sujeto de sensación libremente móvil debe subvenir a sus propias necesidades. En su mayor exposición, y con la conciencia más aguda que va unida a ella, su posible aniquilación pasa a ser un objeto del temor, al igual que sus posibles satisfacciones se convierten en objetos del placer. Sus goces tienen como lado negativo el sufrimiento, su soledad encuentra compensación en la posibilidad de comunicarse: la ganancia no está en uno de los lados del balance, sino en la coexistencia de los dos, es decir, en el crecimiento de la mismidad con la que el «organismo» desafió originariamente a la indiferente naturaleza.

El precio que desde el principio tuvo que pagar por ello fue la mortalidad, y cada nivel ulterior de separación paga en su propia moneda, que es la misma moneda en la cual recibe también su satisfacción. El tipo de moneda determina el valor de la osadía. La separación entre sujeto y objeto abierta por la percepción a distancia y el amplio radio de movimientos, y que se refleja en la intensificación del apetito y el miedo, la satisfacción y el desengaño, el goce y el dolor, no se cierra ya nunca. Pero en su creciente amplitud la libertad de la vida encontró espacio para todos aquellos modos de relación —perceptiva, activa y sentiente— que justifican la separación por el procedimiento de agrandarla al máximo y, si bien dando rodeos, acaban recuperando la unidad perdida.

7

CIBERNÉTICA Y FIN.
Una crítica

I

En 1782 James Watt patentó el regulador centrífugo para su máquina de vapor. Constaba de dos esferas de metal colgadas de un huso vertical que rotaba con el movimiento de los émbolos de la máquina, y que según fuese la velocidad de giro o bien se desplazaba hacia fuera y hacia arriba o bien se hundía hacia abajo. Este movimiento de ascenso y descenso regulaba una válvula de estrangulación colocada entre la caldera y el cilindro, cerrándola cuando la velocidad de los émbolos alcanzaba el valor deseado y abriéndola cuando la velocidad descendía por debajo de ese valor. La belleza de esta autorregulación reside en que la lleva a cabo la máquina misma como una parte de la actividad que se trata de regular, concretamente por medio de los actos de exceso y carencia que son el objeto de la regulación.

Prestemos especial atención a los siguientes aspectos de este mecanismo de control, porque revisten especial importancia. En primer lugar, una parte del rendimiento, por diminuta que sea, es *reconducida* desde el final de la serie causal al dispositivo de control que se encuentra en un punto del sistema muy *anterior*: esta disposición de los distintos elementos se denomina *feedback* (retroalimentación, retroconexión). En segundo lugar, esa retroalimentación es tal que se enfrenta a la actividad de la máquina, es decir, la corrige y no la intensifica: esta disposición de los distintos elementos se denomina *feedback negativo*. Cuando funciona adecuadamente mantiene la potencia de la máquina en un valor medio, reaccionando alternativamente a las desviaciones respecto del mismo por exceso o por defecto.

Más de ochenta años después, en 1868, Clark Maxwell proporcionó la primera explicación teórica de este tipo de mecanismo en un estudio presentado a la Royal Society bajo el título de *On governors*. Y otros ochenta años después, en 1948, Norbert Wiener, del Massachusetts Institute of Technology, bautizó una nueva ciencia con el nombre de «cibernética», tomado del término griego *kybernetes* (= timonel, práctico de puerto), del que procede la palabra inglesa *governor*.

Difícilmente hubiese podido soñar Watt con estas consecuencias. Su regulador era un dispositivo auxiliar de la máquina de vapor, y la finalidad de esta era generar fuerza mecánica para la industria. La abundancia de esa fuerza dio origen a la revolución industrial, o, como Wiener prefiere denominarla, a la primera revolución industrial. Su aspecto tecnológico dominante eran las máquinas de producción de fuerza. La función de control del dispositivo regulador se limitaba a garantizar que la máquina funcionase constantemente, y todos los efectos de su invención que Watt y sus contemporáneos estaban en condiciones de prever se referían sin duda a la fuerza de impulsión que las nuevas máquinas iban a proporcionar, así como a su aprovechamiento económico en el sentido de la primera revolución industrial.

Sin embargo, los dispositivos de control automático han adquirido recientemente derechos propios, junto con funciones nuevas y ya no tan subordinadas a otras distintas. La moderna tecnología, por encima de la mera producción y aplicación de fuerza, tiende en medida creciente a unir la máquina de producción de fuerza con mecanismos de tipo robot, esto es, con mecanismos que sustituyen en el control y manejo de la máquina a la percepción y a la capacidad de juzgar del hombre, del mismo modo que la máquina de producción de fuerza sustituyó a los brazos del hombre. La diferencia reside no solo en la función, sino también en la tecnología: a diferencia de la técnica aplicada a las máquinas de producción de fuerza, el control automático es una rama de la técnica de comunicación de información. La aparición y el auge de estos mecanismos de control, junto con el hecho de que sustituyen a funciones humanas de un tipo totalmente diferente que las sustituidas por la mera máquina de producción de fuerza —dicho en general: a funciones «superiores»— es lo que lleva a Wiener y a otros a hablar de una segunda revolución industrial. El termostato, los timones de barco dotados de la capacidad de corregir el rumbo por ellos mismos, la dirección de tiro automática en la artillería antiaérea, los torpedos que van buscando su objetivo, las calculadoras electrónicas y las conexiones telefónicas

automáticas son otros tantos ejemplos muy conocidos de mecanismos de control. En todos ellos, el *feedback* desempeña un importante cometido.

Si los principios comunes a esos aparatos y peculiares de ellos, así como los problemas que plantean, exigían o no una teoría unitaria, y si esta teoría tenía o no la suficiente autonomía y entidad para merecer ser considerada como una nueva ciencia, era algo que tocaba decidir a los especialistas en la materia, y una vez que han tomado una decisión práctica al respecto no cabe impugnarla en modo alguno. Y si la cibernética no reivindicase más que ese estatus, la filosofía no necesitaría molestarse en someterla a crítica.

Pero la cibernética no es tan inocente. El entendimiento del hombre tiene una fuerte y, según parece, irresistible inclinación a interpretar las funciones humanas con arreglo a las categorías de los artefactos que las sustituyen, y los artefactos con arreglo a las categorías de las funciones humanas que cumplen. La máquina de producción de fuerza con sus palancas y piezas articuladas y con su insaciable consumo de combustible era un enorme esclavo, y al revés, el cuerpo humano o animal una máquina de producción de fuerza que consume combustible. El moderno mecanismo de control suele ser caracterizado como capaz de percibir, reaccionar, adaptarse, tender a objetivos, recordar, aprender, tomar decisiones, obrar inteligentemente y en ocasiones incluso de tener emociones (esto último, sin embargo, solamente cuando algo no funciona), y en correspondencia con ello el hombre y las sociedades humanas se conciben y explican como mecanismos de *feedback*, sistemas de comunicación de información o máquinas de calcular.

La utilización de una terminología conscientemente ambigua y metafórica facilita esa transferencia en uno y otro sentido entre el artefacto y su creador. Anteriormente, el juego con esas analogías se dejaba al escritor fantástico y no tenía cabida alguna en el arsenal conceptual del investigador de la naturaleza como tal. Pero precisamente ese tipo de transferencia es lo que pretende la cibernética, y por ello tiene que estar dispuesta a aceptar que la filosofía la someta a crítica. Máxime cuando en la bibliografía especializada, que desde que en 1948 apareciese la obra de Wiener *Cybernetics* ha ido aumentando vertiginosamente, abundan las explicaciones cibernéticas de la conducta humana, de los procesos de pensamiento del hombre y de los organismos sociales y culturales.

Aquí estamos ante algo nuevo. El representante clásico de la concepción mecanicista del mundo que estudiaba la materia y el movimiento se conformaba con hablar de «la máquina del cuerpo» y

seguir en el método (aunque no necesariamente en la metafísica) a Descartes, el autor de la noción de «autómata animal», quien había desterrado por principio el espíritu del campo de objetos de la ciencia natural (sin por ello negar su existencia). Los materialistas posteriores no rechazaron del dualismo cartesiano más que el nombre. Que el espíritu es un «epifenómeno» de procesos materiales del cerebro, como ellos decían, no pasó de ser una afirmación abstracta y sumaria hasta que no condujo a asignaciones y transformaciones concretas que permitieron al lenguaje simbólico de la física irrumpir en el ámbito del espíritu. Hoy se nos ofrece por primera vez un modelo mecanicista que aspira a poder aplicarse de igual manera a fenómenos materiales y espirituales, y ello no de modo equivalente, sino idéntico, es decir, sin que sea necesario pasar de un campo a otro distinto.

El éxito de esa empresa llevaría consigo realmente una superación del dualismo, al que el materialismo clásico había dejado tácitamente en vigor: por primera vez desde la abdicación del aristotelismo poseeríamos una doctrina unitaria de la realidad, o al menos un esquema conceptual unitario. Es evidente que ello sería de enorme relevancia filosófica, y ningún temor retrae a los portavoces de la cibernética de subrayar del modo más expreso esta implicación.

Vamos a dedicar las siguientes reflexiones a este aspecto de la nueva disciplina, no al arte matemático o ingenieril de las técnicas de comunicación de información y de control automático. A una investigación de este tipo se le ofrecen tres temas principales, que podemos rotular con los conceptos de «teleología», «información» y «espíritu». Analizaremos el primero de ellos, es decir, el concepto cibernético de fin y de teleología. Este concepto desempeña un cometido fundamental dentro del entero esquema de pensamiento de la escuela, y admito de antemano que si la cibernética cumple sus promesas por lo que hace a los fenómenos teleológicos —a saber, que el correspondiente concepto se puede obtener de premisas exclusivamente mecánicas— habrá demostrado su punto principal y habrá superado un dualismo viejo de siglos. Mostraré, sin embargo, que esa pretendida superación es aparente, y en definitiva meramente verbal.

II

Antes de entrar en el análisis sistemático, un ejemplo muy usual en la bibliografía cibernética podrá mostrar con qué tipo de analogías ten-

dremos que enfrentarnos en este campo[1]. La analogía en cuestión es la existente entre una anomalía producida en mecanismos de control y una anomalía neurológica. Expongamos primero el lado mecánico: un *feedback* puede no estar suficientemente «amortiguado», y puede llevar por ello a sobrecorrecciones, debido a las cuales sus resultados acaben por ser positivos en lugar de negativos. En ese caso, una máquina —por ejemplo una que tenga que alcanzar un objetivo móvil— «se disparará» en direcciones alternativas, concretamente en una serie de oscilaciones cada vez más amplias, de manera que termine por «no alcanzar el objetivo». El fenómeno neurológico análogo es el siguiente: cuando a un paciente que tiene dañado el cerebelo «se le invita a llevarse a la boca un vaso de agua que está sobre una mesa [...] la mano que sostiene el vaso describirá una serie de movimientos pendulares de amplitud creciente cuanto más cerca de la boca llegue el vaso, de manera que al cabo se derramará el agua y no se cumplirá el propósito formulado». El estado aquí descrito recibe el nombre de «temblor intencional».

Los dos casos, así se afirma, son «llamativamente parecidos». Sin embargo, cualquiera que sea el aspecto externo que presenten, un punto al menos debería estar claro desde el principio: el paciente *quiere* llevarse el vaso a la boca, es decir, querría tenerlo allí. Este objetivo que desde el principio motiva la acción va incluido en todos los movimientos parciales, y proporciona el punto por referencia al cual estos son en sí mismos fracasos y hacen que se malogre la empresa en conjunto. Es muy probable que el paciente sufra a causa de ese fracaso. Pero de la máquina, en la medida en que nosotros podemos juzgar sobre ella, se podría decir igual de bien que en lugar de verse asaltada por el dolor se entrega con placer a sus salvajes oscilaciones, y que en vez de sentirse frustrada se alegra de poder dar rienda suelta a sus impulsos.

Naturalmente, en este contexto «igual de bien» equivale a «ninguna de las dos posibilidades». Es patente que ni «sufrimiento» ni «alegría», ni «éxito» ni «fracaso», ni «satisfacción» ni «frustración» convienen al *modus operandi* de una máquina, ni siquiera como una analogía «operacional». En efecto, la máquina está igualmente «satisfecha» en todas y cada una de las fases de su comportamiento, sean estas las que sean, dado que el hecho de que tengan lugar es su única y suficiente justificación. En el caso de la máquina, «no alcanzar el

1. El ejemplo y las citas utilizados en este apartado están tomados del estudio conjunto de A. Rosenblueth, N. Wiener y J. Bigelow, «Behavior, Purpose and Teleology»: *Philosophy of Science* 10/1 (1943), pp. 18-23.

objetivo» quiere decir naturalmente «no alcanzar *nuestro* objetivo», a saber, el objetivo para el que fue diseñada por nosotros, mientras que ella misma no «tiene» objetivo alguno. En cambio, el infeliz paciente ha dejado de alcanzar realmente *su* objetivo, que es suyo no porque él haya sido diseñado en referencia a ese objetivo, sino porque *él* ha concebido el plan y lo tenía ante sus ojos. No debemos perder de vista estas elementales distinciones —por cuya evidencia, quizá irritante, pido disculpas— durante las reflexiones que siguen. Sin embargo, el ejemplo mismo pertenece a una fase posterior del desarrollo lógico, a la que paso ahora a dirigir mi atención.

El mencionado estudio cibernético llega al concepto de *fin* en virtud de un proceso de repetidas dicotomías al que somete al concepto básico de «comportamiento». Dado que «con "comportamiento" se alude a todo cambio de una cosa *con referencia a su entorno*», toda la secuencia lógica permanece dentro de la esfera conceptual de las relaciones externas. El comportamiento «con arreglo a fines» o propositivo es una subdivisión del comportamiento «activo», y «con el concepto de "con arreglo a fines" se quiere indicar que el acto o el comportamiento puede ser interpretado como dirigido a la consecución de un objetivo, esto es, de un *estado último* en el que el objeto de cuyo comportamiento se trata alcanza una *correlación definitiva* en el tiempo o en el espacio con otro objeto o acontecimiento» (cursivas del autor).

Es patente que toda la definición gira en torno al sentido y al contenido de la expresión «estado último». ¿Qué tipo de estado es un estado último? No podemos responder que es «el estado en el que se alcanza el objetivo», ya que es precisamente la índole de fin de ese estado lo único que da sentido al concepto de «objetivo»: ese sentido no se puede derivar por ejemplo de la presencia anticipada de ese estado al modo de una expectativa en el arranque del movimiento y en su discurrir a lo largo de todas sus fases. Por tanto, no queda otra posibilidad que entender como «final» el estado en el que la acción termina, es decir, un estado de *reposo* en el amplio sentido relativista recogido en la expresión «allí donde el objeto de cuyo comportamiento se trate alcanza una definitiva correlación con otro objeto». Esto suena casi a Aristóteles, solo que para el Estagirita un cuerpo alcanza el reposo en su lugar natural, porque ese *es* el objetivo de su movimiento, mientras que para nuestros autores el movimiento «puede ser interpretado» diciendo que ha alcanzado este objetivo porque ha terminado donde lo ha hecho.

La diferencia no es pequeña. Aristóteles podía distinguir entre el mero terminar y el «término» interno de un movimiento, una dife-

rencia sin la que, como él subraya, sería inevitable considerar a la muerte como el objetivo de la vida. Pero si nuestros autores se mantienen fieles a su definición, la muerte —la más definitiva correlación con el entorno que se puede alcanzar y que todo organismo alcanzará inevitablemente— es entonces realmente el objetivo de todo el movimiento de la vida, entendiendo por tal un único proceso de «comportamiento activo», y no veo cómo podrían escapar a esta conclusión. Generalizando, podemos decir que el «quedarse sin cuerda», es decir, el incremento de la entropía, determina la dirección de todos los procesos naturales; por ello, la máxima entropía es el objetivo a cuya consecución se puede interpretar que está dirigido todo comportamiento. En este sentido —de conformidad con las condiciones establecidas por la definición— todo comportamiento tiende a fines o es teleológico.

Puede que esta crítica parezca injusta, dado que no tiene en cuenta el tipo de mecanismo al que los autores aplican la definición y que, en virtud de su constatable diferencia respecto de otros tipos de mecanismo que no actúan «con arreglo a fines», ejemplifica el verdadero sentido de la definición. En realidad, poco nos importan aquí los defectos de formulación. Vamos por ello a examinar algunos ejemplos que se aducen para ilustrar ese sentido, empezando por el de un mecanismo que no funcione con arreglo a fines.

«En primer lugar, se pueden mencionar ciertos dispositivos mecánicos, por ejemplo una ruleta, diseñados expresamente para que no alcancen ningún objetivo predeterminado». Para qué haya sido diseñado un mecanismo por su fabricante, es algo que, naturalmente, carece de toda relevancia a la hora de describir su funcionamiento, dado que es algo externo a este último. La mención en este contexto del fin perseguido por el planificador humano despierta en nosotros la sospecha de que también en la teoría general se ha introducido subrepticiamente el significado humano de «fin» —es decir, su significado habitual, no cibernético— en una descripción que pretende operar exclusivamente con categorías de comportamiento externo. En las ulteriores fases del examen veremos que esta sospecha se confirma claramente. Por lo que respecta a la ruleta misma, en cada operación de juego alcanza un estado último, por mucho que este no sea predecible por su fabricante o por su usuario, y actúa por tanto «con arreglo a fines». Quizá se nos objete que la ruleta no cae dentro de una definición según la cual el comportamiento «con arreglo a fines» es una subdivisión del comportamiento «activo», dado que la entera actividad de la ruleta se remite al suministro inmediato de energía, concretamente al impulso que le transmite una mano. Pero en lugar

de perder tiempo demostrando que la diferencia entre comportamiento activo y comportamiento pasivo es irrelevante para el problema, preferimos prestar atención al siguiente ejemplo, que no está expuesto a esa objeción.

«Consideremos a continuación los dispositivos que, como es el caso de un reloj, han sido planeados con vistas a un fin, pero sin embargo realizan una actividad que, por regular que sea, no se dirige a un fin: es decir, no hay ningún estado último específico al que tienda el movimiento del reloj». Estamos ante un ejemplo verdaderamente estridente de mezcla ilícita de puntos de vista. La afirmación de que no hay ningún estado último específico al que tienda el movimiento del reloj es correcta solo como expresión de la deseabilidad desde el punto de vista del usuario humano, el cual, por otra parte, interviene de hecho en el desarrollo de los acontecimientos —por ejemplo dando cuerda regularmente al reloj— para garantizar que se logre el resultado deseado. Dejado a sí mismo, a su propia «tendencia», el reloj se para: el muelle se estira hasta un máximo, hasta el punto cero de tensión; la pesa se detiene, como muy tarde, cuando alcanza el centro de gravedad, y el estado último del reloj es la detención que indica que se ha alcanzado el equilibrio perfecto o la máxima entropía. No logro detectar en el reloj, como mecanismo físico, ninguna otra tendencia, si bien en el *usuario* del reloj veo una tendencia de tipo enteramente distinto, a saber, la tendencia a contrarrestar el «fin» propio del reloj.

Por otra parte, me parece arbitrario excluir el funcionamiento regular del reloj *como un todo* de los estados «en los que el objeto de cuyo comportamiento se trata alcanza una correlación definitiva en el tiempo o en el espacio con otro objeto o acontecimiento», y por ello negarle la capacidad de constituir el objetivo del proceso. La «correlación definitiva» puede ser muy bien una serie, y es precisamente eso lo que sucede en el caso de un reloj al que se suministra energía continuamente (y, en el plano humano, en el caso de las actividades que tienen su fin en ellas mismas). Así, tampoco desde este punto de vista logra el ejemplo su objetivo de ilustrar, para un mecanismo, la diferencia entre el comportamiento que no está dirigido a fines y el que sí lo está. Parece que si rechazamos el sentido original de «fin» (*purpose*) como un *propositum*, como aquello que alguien se *propone* como objetivo que da una dirección a su acción, nos vemos forzados a atribuir fines a *toda* actividad, y por tanto a privar a la definición de toda virtualidad definidora.

Prestemos atención ahora a los contraejemplos de nuestros autores. «Por otra parte, algunas máquinas actúan con arreglo a fines en

virtud de sus principios internos. Un torpedo con mecanismo de búsqueda del blanco es un ejemplo de ello. La expresión de servomecanismos (*servomechanisms*) ha sido acuñada precisamente para designar a las máquinas que se comportan internamente con arreglo a fines». ¿Por qué actúa internamente con arreglo a fines un torpedo que busca su blanco o que se autodirige? Es claro que tenemos que guardarnos de sucumbir a la sugestión que emana de palabras como «buscar» y «auto». Cuando observamos el comportamiento del torpedo, sus «cambios en referencia a su entorno», vemos que no es que sencillamente siga su curso inicial, sino que lo modifica en ciertas ocasiones, con el resultado global de que siempre apunta al objetivo, que bien puede ser móvil. Vemos también que esos cambios tienen lugar como reacción a modificaciones de las posiciones relativas de los dos cuerpos, por lo que podemos hablar de «acciones de compensación» por parte del torpedo. Lo hacemos dando por supuesto que los cambios de su comportamiento se derivan de la influencia de la otra entidad no directamente, por intervención de fuerzas, sino indirectamente, en un sentido aún por especificar. De lo contrario, tendríamos que incluir en la misma categoría de fenómenos toda partícula magnética que altera su curso tan pronto se desplaza un polo magnético, o un cuerpo que gravita cuando modifica su trayectoria debido al desplazamiento relativo del cuerpo que le atrae.

Este último ejemplo es especialmente instructivo. Se puede decir que un planeta va reaccionando de modo continuado al desplazamiento relativo del sol, y que la curvatura de su trayectoria es fruto de un compromiso entre dos «aspiraciones» contrapuestas: la de continuar avanzando en línea recta a consecuencia de su momento de inercia y la de caer hacia el sol a causa de la atracción gravitatoria. Cada uno de los dos factores encarna su propio «fin», y si el primer factor fuese disminuyendo constantemente (por ejemplo, por resistencia al rozamiento), la órbita del planeta se convertiría en una espiral que iría estrechándose y en la cual la amplitud del «error» en referencia al segundo «fin» también iría disminuyendo progresivamente.

Y sin embargo no diríamos que el planeta «corrige» o «ajusta» su curso. La razón es que en este ejemplo los cambios están directamente en función de las fuerzas implicadas; sucede especialmente que la energía que proporciona el «estímulo» (la «atracción» del sol) es la misma que la que produce la «respuesta». Con otras palabras: aquí ni siquiera podemos hacer esa distinción, dado que la acción y la reacción son uno y el mismo suceso.

Estaríamos ante una situación análoga si el torpedo variase su curso a consecuencia de una atracción magnética directa entre él y el

objetivo. Este sería sin duda un comportamiento «con arreglo a fines» en cualquier interpretación razonable que se diese a la definición anterior (a la que nosotros, con todo, no atribuimos valor alguno), pero no sería comportamiento «teleológico» con arreglo a la definición que pronto vamos a ofrecer. La diferencia —suponiendo que en ambos casos actúan factores magnéticos— residiría en que en el torpedo que se autodirige el factor magnético no proporciona la *fuerza* para la aceleración del sistema en cuyo mecanismo de control influye, y en que el efecto producido sobre este último mecanismo no está en función de la *magnitud* de la fuerza que actúe sobre él. Si el mecanismo de control posee la suficiente sensibilidad, esa fuerza puede ser todo lo pequeña que se desee, y si el dispositivo de transmisión es efectivo y la potencia del motor adecuada, el efecto en términos de fuerza puede ser tan grande como se desee. El torpedo, en suma, no es atraído por el objetivo, sino dirigido hacia este: ciertamente, en respuesta a una influencia procedente del objetivo, pero esa influencia es por su orden de magnitud un «mensaje», no una aceleración. Así, la diferencia entre elementos receptores y elementos efectores y la dirección de la actividad de los últimos por parte de las «noticias» procedentes de los primeros es lo que distingue este tipo de comportamiento adaptativo. En el plano del hombre esto quiere decir que el comportamiento con arreglo a fines implica percepción.

Resulta patente que la diferencia y la simultánea conexión entre órganos receptores y efectores es una de la condiciones esenciales de la libertad presente en el modo de obrar propio de los animales: hace *posible* que su obrar esté regido por la posición de fines (pues se debe percibir el objetivo y se debe ejecutar un movimiento dirigido por esa percepción), pero solo en el caso de que la entidad en cuestión pueda tener los fines. Esta condición instrumental de la acción dirigida a fines, a saber (por analogía con los animales), «capacidad de moverse y sensibilidad», que no es otra cosa que el *feedback* de un ingeniero de sistemas de control, proporciona al cibernético su definición de «comportamiento teleológico»: comportamiento controlado por retroalimentación negativa. Este último es por tanto una subdivisión del «comportamiento con arreglo a fines» y escapa al vacío de sentido del concepto genérico al ser especificado mediante un determinado modelo técnico.

El funcionamiento de un sistema se rige con *feedback* negativo mediante la continua compensación de la discrepancia que ese sistema presenta en cada instante respecto de un estado previamente definido. De esta manera, el proceso parece estar dirigido a la consecu-

ción de ciertos objetivos. Pero, ¿puede por ello ser denominado «teleológico» en un sentido más pleno que el de una mera definición nominal, en un sentido que justifique la elección del término por el contenido significativo que posee antes de ser definido? Esta pregunta equivale a la que versa acerca de si la *differentia specifica* del *feedback* puede proporcionar el concepto de *fin* que el género lógico no nos ofrece, la cual equivale a su vez a preguntar si la condición técnica del obrar con arreglo a fines puede dar lugar por sí misma a un fin, lo cual, finalmente, nos lleva a preguntarnos si el equipamiento con receptores y efectores —es decir, únicamente con las capacidades de percibir y de moverse— es suficiente para explicar el comportamiento animal en pos de motivos.

III

Teniendo presentes esas preguntas prestemos de nuevo atención al torpedo que busca su objetivo. Podríamos decir que su *telos* es impactar en el objetivo, porque este es el *resultado* de su comportamiento cuando tiene éxito, y que el comportamiento correspondiente se denomina «con arreglo a fines» y teleológico porque es capaz de ir variando con vistas a ese resultado. No debemos olvidar que con el concepto de «éxito» hemos introducido en la descripción un elemento de valoración humana, y que con las palabras «capaz de ir variando con vistas a ese resultado» nos hemos tomado otra libertad antropomórfica, ya que en las variaciones concretas no hay nada que se refiera directamente al resultado de la acción como un todo, por mucho que retrospectivamente podamos decir de las distintas variaciones que han contribuido a que se alcance el resultado en cuestión. Todas esas variaciones únicamente restablecen el equilibrio del instante, que según las leyes propias del equilibrio es un estado autosuficiente. No pretendo insistir aquí en este punto, sino que prefiero preguntar qué *parte* del mecanismo alberga en sí el fin.

Esa parte no puede ser el mecanismo propulsor, porque este —ya se trate de un motor eléctrico alimentado mediante una batería o de un motor a reacción o de explosión— funciona únicamente para equilibrar diferencias de energía, es decir, está determinado por la ley de la entropía. Pero esto se cumple también en el receptor sensitivo, cuya actividad entre dos instantes sucesivos consiste en equilibrar una diferencia de potencial magnético o eléctrico, o cualquier otro desequilibrio interno. Lo mismo cabe decir de la transmisión de su «mensaje», sea por el conducto que sea, de su amplificación y de las posibles

operaciones tipo relé, etc., hasta llegar al accionamiento del dispositivo de control mismo. Cada una de estas actividades discurre en su integridad por las vías de su propia necesidad mecánica —«ciegamente», como suele decirse— y está tan poco relacionada con las fases anteriores y posteriores de su propia secuencia como con las actividades de los otros elementos del sistema. Ninguna de esas acciones trata como tal de alcanzar «el objetivo»; el único «interés» de cada una de ellas es el cumplimiento de su propio «fin» de conformidad con la ley de la entropía.

Así, el fin conjunto, dado que no se ha asentado en una parte concreta, debe residir en el todo, esto es, en el receptor, más el efector, más la conexión entre ambos, así como en la forma que da organización a los muchos miembros del sistema. Esta es, de hecho, la tesis de los cibernéticos, y por ello la pregunta que hemos de plantearnos es si el mecanismo *es* un «todo», esto es, una identidad de la mismidad de la que se puede decir que porta el fin, es sujeto de la acción y toma decisiones.

Para mostrar que este no es el caso basta una sencilla reflexión. Imaginemos que el torpedo no está totalmente mecanizado, sino que va tripulado por un tripulante humano (como es natural, esta imagen se puede sustituir fácilmente por la más cotidiana del conductor en su coche). Ver en el torpedo junto con el tripulante, o en el coche junto con su conductor, una única entidad que actúa con arreglo a fines sería igual de difícil que decir que el hacha participa de la propositividad y del comportamiento teleológico del leñador que la blande. Toda persona razonable diría que en cada una de esas combinaciones el tripulante, el conductor y el leñador son portadores y administradores del fin, y que utilizan para sus fines respectivos el segundo elemento de cada combinación. Y esta situación no se modificaría ni lo más mínimo aunque por ejemplo el tripulante no percibiese directamente su objetivo, sino que ejerciese su función de control mediante los datos procedentes de receptores mecánicos, como un radar. En este caso estaríamos ante una entrada mecánica por *feedback* (*input*) y un ejercicio mecánico de energía (*output*), unidos en el punto de control por un vínculo humano, pero esto no supondría absolutamente nada de cara a fundir al agente humano con la máquina en un todo teleológico único. El hombre puede bajarse del aparato, irse y llevarse consigo el «fin» entero y verdadero.

Por tanto, en ciertos casos, dentro de un sistema predominantemente mecánico de funciones imbricadas entre sí y que comprenda incluso mecanismos de control, *podemos localizar* el *fin* en una única parte del todo dotada de la capacidad de controlar, siempre y cuan-

do esa parte, esa pieza de unión, sea de una naturaleza tal que pueda *tener* por sí misma fines y *actuar con arreglo a fines*. En ese caso, el resto de la maquinaria es sencillamente su herramienta. ¿Por qué entonces, si sustituimos a ese agente por una pieza de unión mecánica, que en sí misma carece de fin alguno, la propiedad de actuar con arreglo a fines iba a desplazarse de ese lugar que ocupa en la configuración del sistema y a extenderse repentinamente a todo él? ¿Y por qué iban a tomar las herramientas anteriores, junto con el elemento sustitutivo, el carácter de un comportamiento internamente conforme a fines? La idea misma es absurda. Naturalmente, podemos decir que todo el aparato, juzgado desde fuera, se comporta «como si» se propusiese fines, solo que en seguida tendríamos que añadir: «pero las apariencias engañan».

¿Por qué engañan las apariencias? Para responder a esta pregunta, centremos nuestra atención por un instante en el hipotético tripulante humano del torpedo que va en busca de su objetivo. Ese tripulante realiza ciertas acciones, es decir, sus miembros llevan a cabo determinados movimientos, a saber, los mismos que en el caso alternativo serían ejecutados por el dispositivo mecánico interpolado. ¿Por qué realiza esos movimientos precisamente de la manera y en el momento en que los realiza? La respuesta de los cibernéticos sería que los realiza precisamente así en respuesta a determinados datos que recibe o estando determinado por ellos; con otras palabras: que él mismo funciona como un mecanismo de *feedback*.

Pero esto es patentemente falso. Nadie que esté en su sano juicio dirá que el tripulante acciona un determinado interruptor porque ha recibido de sus sentidos determinado mensaje, sino que todas las personas sensatas dirán que lo acciona porque quiere que el torpedo se dirija al objetivo, y *a la luz de este propósito* toma ocasión de ciertas percepciones para realizar ciertas acciones que fomentan la consecución del fin propuesto. Es el fin precedente y que abarca todo el transcurso del proceso quien da a los datos que van llegando la índole de «mensajes» cuando los primeros revisten importancia de cara al fin en cuestión. Soy yo quien califica a ciertos mensajes como «información» y permite a esta que, como tal, influya en mis acciones. El mero *feedback* de los órganos de los sentidos no puede motivar comportamiento alguno.

Con otras palabras: las sensaciones y la capacidad de moverse no bastan por sí mismas para dar lugar a un obrar con arreglo a fines, ni siquiera para la primera producción de reflejos que, una vez establecidos, puedan sustituir más adelante al obrar propositivo. El arco reflejo conserva en su programa mecanizado la referencia vital a fines

o los intereses vitales que contribuyeron a crearlo. La combinación de *feedback* de un sistema receptor-efector (que un organismo es *también* entre otras cosas) puede dar lugar a un obrar con arreglo a fines cuando y solo cuando *no* es un mero *mecanismo* de *feedback*, es decir, únicamente cuando los dos elementos no están conectados directamente, sino que entre ellos se introducen la voluntad o algún interés.

Pues bien, todo lo anterior nos lleva a constatar sencillamente una cosa: que el comportamiento con arreglo a fines exige la presencia de fines. Esta constatación no es una mera tautología, ya que la cibernética es un intento de explicar el comportamiento con arreglo a fines sin fines, exactamente igual que el behaviorismo es el intento de una psicología sin «psique», o la biología mecanicista la descripción de procesos orgánicos sin «vida».

Si, por tanto, todo nos conduce a la noción misma de fin, observemos con más detalle cuál es el fin de nuestro tripulante de torpedo. Dijimos que actúa precisamente de la manera en que lo hace porque quiere que el torpedo siga un determinado curso. Pero con eso aún no está dicho todo. Dado que ese es únicamente el fin más cercano, tenemos que preguntar inmediatamente *por qué* desea que el torpedo siga ese curso. Una posible respuesta es, sin duda, que desea que acabe alcanzando al crucero enemigo y lo hunda. Pero ¿por qué iba a desear *esto*? La pregunta es tanto más oportuna cuanto que el resultado deseado puede implicar la muerte del propio tripulante, y no creo que nos equivoquemos si le suponemos el deseo opuesto, a saber, el deseo de vivir. La respuesta puede ser que desea hundir el crucero llevado de su apasionado patriotismo, para obtener honra y fama, por odio o sed de venganza, para ganar una apuesta o para suicidarse de un modo que cause sensación. Pero en cada uno de esos casos, o en cualquier combinación de varios de ellos, tenemos que volver a preguntar el porqué, y con ello nos vemos obligados a indagar qué significan el bien de su patria, la honra y la fama, la venganza, etc. dentro del ajuar teleológico de su personalidad. Esa indagación nos permitirá saber qué es lo que en último término le importa, cuáles son los fines últimos por los que vive, al menos en el momento en cuestión.

Pero en vez de «porque quiere hundir el crucero» la primera respuesta también podría ser: «porque así se le ha ordenado», y en ese caso la siguiente pregunta sería: «¿por qué hace de la obediencia a una orden su fin en esta serie de acciones?» Las respuestas correspondientes podrían ser que lo hace llevado del sentimiento del deber, por miedo a sus superiores, para obtener el reconocimiento de estos,

porque desea la paga o porque quiere que su conducta se ajuste a un determinado patrón social. Cada una de estas respuestas nos vuelve a introducir en una serie ascendente y cada vez más ramificada de fines o intereses intermedios, que, si la seguimos lo suficientemente lejos, terminará desembocando en el paisaje global de los fines de la persona en cuestión. (No creo, con todo, que ese paisaje pueda ser nunca completo.)

Lo que verdaderamente importa es lo siguiente: por limitada o quizá heterónoma que sea la motivación inmediata, solo puede llegar a ser una motivación en virtud de la preocupación que la vida experimenta por sí misma, por sus logros, por su contenido. Solo con esa base puede llegar el *feedback* a intervenir en la dirección y control de las acciones que tienen lugar con arreglo a fines. Incluso la apelación a la obediencia y el importantísimo papel de la costumbre deben apoyarse en último término en la espontaneidad y en el interés.

Pero nuestra segunda serie de hipotéticas respuestas es instructiva todavía en otro sentido. Supusimos que el fin inmediatamente siguiente al más cercano, «mantener el rumbo hacia el objetivo», era «cumplir las órdenes recibidas». Si bien este último, como hemos visto, cae dentro del sistema global de la vida teleológica de quien cumple esas órdenes, no deja de remitir sin embargo al fin de otra persona, y de ese otro fin se puede decir que el agente lo realiza con su acción. Esto no tiene por qué significar que el tripulante haya hecho suyo el fin de su superior, pero sí al menos que ha hecho de su realización, en la medida en que esta se le ha confiado, su fin de ese momento, y esto por fines suyos propios, como ya hemos hecho notar.

Sin embargo, desde el punto de vista del superior, los fines del tripulante no revisten la menor importancia. Lo único esencial para él es tener la suficiente seguridad de que este último cumplirá sus órdenes, sea por las razones que sea, de modo que en sus propios cálculos pragmáticos puede poner en el lugar de esas razones sus propias órdenes en calidad de la única causa determinante eficaz del comportamiento del tripulante. Naturalmente, solo puede hacerlo si sabe que el esquema de fines del subordinado incluye la aceptación de órdenes del tipo concreto de la que él le ha impartido. Pero basta que esa condición general se dé para que el superior, como de hecho hace todo oficial inteligente, pueda desentenderse por completo de los motivos del subordinado. En ese caso, tiene cierto derecho a pensar que mientras dure la acción en cuestión es como si el subordinado hubiese suspendido su propia «personalidad» y junto con ella la espontaneidad de su propia vida teleológica, y en ese sentido *se hubiese convertido de hecho en un mecanismo* (lo que en último término es uno de los ob-

jetivos de la formación militar). Con otras palabras: mientras dure la misión que le ha confiado, el superior puede considerar al subordinado como su robot, como su herramienta.

Vistas así las cosas, el tripulante se funde de hecho con el torpedo en una unidad instrumental, y el conjunto de ambos constituye un servomecanismo. Pero esto significa precisamente que, así considerada, esa combinación está desnuda de toda referencia *interna* a fines, incluso que *ha sido vaciada de ella*, y que porta meramente el fin de su usuario, un fin para el que incluso el factor humano se ha convertido en un mero órgano de ejecución. Y este caso es idéntico al del torpedo sin tripular, «autodirigido». El timonel humano *puede* ser sustituido por un dispositivo mecánico precisamente porque su propia referencia a fines ha sido eliminada y en este contexto no desempeña cometido práctico alguno: solo cuenta el fin del superior, que maneja la «máquina» —motor, tripulante y todo lo demás— mediante el «control remoto» de sus órdenes o mediante las instrucciones que le ha «cargado» de antemano.

Por tanto, sí que hay en realidad un sentido en el que podemos decir que el conjunto total realiza una acción con arreglo a fines independientemente de que en su composición entre o no un tripulante humano. Pero seguimos cumpliendo el mencionado axioma de que el comportamiento con arreglo a fines exige la presencia de fines si se entiende que el fin aquí presente es el del superior, es decir, un fin *exterior* al sistema. Cuando falte un fin de ese tipo, el mecanismo, incluso aunque produzca los mismos resultados, dejará de tener un fin en el nivel de consideración en que nos encontramos ahora, si bien es cierto que en virtud del sencillo hecho de que actúa cumple ineludiblemente el «fin» interno a toda actividad mecánica, la consecución de la entropía. Otra posibilidad es que el mecanismo en cuestión incluya un elemento humano, el cual hará valer entonces su propia referencia a fines y (quizá) llevará a buen puerto la máquina y a sí mismo.

IV

La ironía contenida en el hecho de que los científicos, durante tanto tiempo enemigos jurados del pecado mortal antropomórfico, sean hoy tan generosos a la hora de atribuir rasgos humanos a las máquinas, solamente se atenúa porque el verdadero propósito de esta generosidad es hacer tanto más segura la confiscación del donante, es decir, del hombre, en favor de la máquina.

Esa operación se realiza bajo el disfraz de ciertos nombres. Considerada desde un punto de vista meramente semántico, se puede decir que toda la doctrina cibernética del comportamiento teleológico se puede reducir a la confusión de «estar al servicio de un fin» con «tener un fin». O, todavía más específicamente, a la confusión de «realizar un fin» con «tener un fin». Es muy natural que se esté inclinado a decir que para realizar un fin es necesario tenerlo, y después de eso a afirmar que es necesario tenerlo *mientras* se realiza, para terminar sosteniendo que durante su realización es necesario tenerlo constantemente a la vista. Ahora bien, todo eso puede, pero no tiene por qué ser el caso, incluso cuando sea yo quien realice de hecho el fin en cuestión. Una vez que haya concebido mi propósito y haya elaborado un programa de ejecución adecuado, puedo transformarme en una especie de autómata y dar los pasos necesarios de un modo rutinario y, por tanto, «ciego»: no respecto de los objetos inmediatos de esos pasos, pero sí respecto de su objetivo global. O también puedo dejar la realización, totalmente o en parte, a otras personas que quizá no sepan nada del fin, aunque cada una de ellas conozca la misión que le he asignado (y quizá su propio fin al aceptar esa misión): esos agentes están «ciegos para el fin» en grado aún mayor, y *sus* objetivos son indudablemente tan irrelevantes para los míos como los míos para los suyos. O incluso me es posible reducir los pasos de la realización a elementos tan primitivos que pueda renunciar totalmente a agentes humanos. Precisamente es esta separabilidad de fin y realización lo que nos permite delegar esta última en tan gran medida y repartirla entre muchas personas, formando cadenas enteras de sub-agentes, o incluso entre diferentes máquinas.

Al cabo, la evidente organización de ese contexto de acción internamente concatenado en referencia a un fin, así como la efectiva realización de este último por obra de ese contexto, no dicen nada sobre la presencia o la ausencia de un fin entre sus miembros o incluso en el sistema como un todo, por sugestiva que sea la analogía con el comportamiento para la confusión de los conceptos y para la imputación que observábamos más arriba. De esta manera, un contexto de acción indudablemente «dirigido a fines» no tiene por qué implicar, ni en lo más mínimo, que el sistema mismo que actúa, o alguna parte de él, tenga el objetivo en cuestión o cualquier otro. La prueba *de que lo tiene* no es su mera realización, y menos todavía la aplicabilidad formal de ciertos nombres.

Parecidas reflexiones cabría hacer *mutatis mutandis* también respecto de los conceptos cibernéticos de «información» y «pensamiento racional», con los que se realizan imputaciones semejantes bajo la

fórmula mágica de términos formalizados. Pero la constatación de que estamos ante una mera confusión semántica no basta para explicar el fenómeno, por mucho que nos haya permitido diagnosticarlo.

Nos acercamos algo más a su comprensión cuando percibimos con claridad que los cibernéticos contemplan su objeto en una situación teórica no muy diferente de la situación práctica en la que nuestro oficial contemplaba a su subordinado, esto es, en una situación en la que, en realidad, la diferencia entre hombre y máquina ha perdido su significado y uno y otro concepto son intercambiables. Pero el superior, aunque en su respuesta a la situación en la que se encuentra emplea al subordinado como si fuese un robot, no se ve a sí mismo como otro robot, por mucho que sepa que en el contexto de acción de *sus* superiores él es a su vez un robot para ellos, un instrumento al servicio de los fines de estos últimos. Su conocimiento de que desde fuera se le ve así, y de que siempre se le puede ver así, no arroja la sombra de la duda sobre el conocimiento acerca de sí mismo que tiene desde dentro. Cuando reflexione sobre el particular —en la medida en que tenga tiempo para ello— aplicará la misma reflexión a su subordinado y concederá que, naturalmente, en realidad no es un robot.

Es esta reflexión la que el cibernético le niega a su objeto. Pero él mismo no se somete a las condiciones de su doctrina: reflexiona sobre el comportamiento, con la excepción del suyo propio; sobre la referencia a fines, excluida la suya; sobre el pensamiento, pero exceptuando su propio pensamiento. Contempla desde fuera sus objetos y les niega los privilegios de que él disfruta en razón de que reflexiona. Si se le preguntase por qué se dedica a la cibernética, justamente en ese caso no respondería con expresiones cibernéticas como retroalimentación, bucles y control automático, sino por ejemplo así: «porque tengo por verdadera a la cibernética y voy en busca de la verdad», o bien: «porque la considero útil para la consecución de estos o aquellos objetivos, y voy en busca de ellos», o quizá: «porque está de moda, y quiero ir con los tiempos que corren», o con cualquier otra de las respuestas más o menos sinceras que se dan en esos casos.

Pero si se le pregunta por qué un grupo de personas (excluyéndole a él) organiza un congreso de cibernética, podría responder que en los sistemas nerviosos de esas personas hay «muchos bucles regenerativos» que en sus trayectorias circulares perpetúan señales como «universales», que «mediante la conexión de esos bucles se ponen en relación universales entre sí», y que «de esa manera se pueden construir los postulados [...] de toda teoría»; a ello añadiría que cuando

ese «sistema relacional de impulsos que forman círculos de corriente resonantes [...] llega a un sistema nervioso —haciendo que su actividad adopte una cierta configuración— puede determinar la actividad de las neuronas motoras y con ello determinar literalmente, tanto causal como neurológicamente, un *factum* visible, objetivo, social e institucional»[2]. Nada sería más nocivo para esta teoría de la formación de teorías que su aplicación a sí misma. El autor citado se indignaría, con razón, si yo quisiese insinuar que su teoría no tiene otro estatus lógico que el que cabe derivar de esa especie de génesis que se describe en ella, así como si yo quisiese, en su propio caso, sustituir la búsqueda de la verdad de ese autor y su fidelidad a ella por el proceso que esa teoría indica.

Estamos aquí, al igual que en muchos otros casos, ante un modo de teorizar al que me gustaría denominar el teorizar de la personalidad escindida. Se trata de un fenómeno inevitable, y por tanto disculpable, en ciertas ramas especiales de la ciencia, pero inadmisible e incluso fatídico en la filosofía y en las disciplinas que se ocupan del hombre. *In abstracto*, el behaviorista se debe contar a sí mismo entre los objetos a los que aplica su método. Pero *in concreto* debe eximirse tácitamente a sí mismo, al menos sustrayéndose al argumento con que fundamenta la tesis behaviorista, si es que quiere que ese argumento pueda pretender ser válido. Además, dado que desea que su argumento se valore con arreglo a sus propios méritos, tiene que eximir de la aplicación de su método también a los destinatarios de su argumento en la comunidad científica, mientras que, con todo, a la vez tiene que considerarles como ejemplos de aquellos «otros que yo» a los cuales debe aplicarse el método en cuestión. Y él mismo es visto por ellos con la misma actitud doble, nunca plenamente sincera, dentro y fuera del discurso. Si reflexiona lo suficiente, puede que llegue a ser consciente de todo ello. Esta actitud forzosamente doble es también la del biólogo materialista y la del cibernético. (Ver el apéndice a este capítulo.)

Estos casos no tienen por qué intranquilizarnos excesivamente, puesto que al fin y al cabo las ciencias particulares no se ocupan del todo, sino de aspectos aislados que estudian con sus conceptos específicos renunciando expresamente a la unidad. Pero ¿qué hemos de

2. Cito de F. S. C. Northrop, «The Neurological and Behavioristic Psychological Basis of the Ordering of Society by Means of Ideas»: *Science* 107 (1948), pp. 411 ss. Mi crítica se dirige más bien contra trasposiciones filosóficas de este tipo (el profesor Northrop es un filósofo) que contra el trabajo especializado de los cibernéticos propiamente dichos.

pensar de los filósofos que toman su concepto clave de una u otra ciencia particular y se arrojan con el celo propio de la autonegación a negar el *ego cogitans*?

Este es un campo demasiado amplio para tratarlo aquí. Pero en el caso que nos ocupa no se puede absolver a la cibernética de toda culpa. En efecto, no es la inocente disciplina especial cuya belleza pasiva seduce a la filosofía: desde el comienzo aspira a conquistarla. Desde el comienzo se ha arrogado el estatus de una teoría unificada del mecanismo, el organismo, el sistema nervioso, la sociedad, la cultura y el espíritu, y mediante el sugestivo empleo de los conceptos de comportamiento, fin, objetivo, información, memoria, decisión, saber, iniciativa, valor y pensamiento ha ido hinchando sus definiciones, tan modestas al comienzo, hasta que su empleo ha terminado por no ser otra cosa que mera esgrima verbal.

V

Para terminar con una observación que vaya más allá de la crítica meramente negativa que venimos efectuando hasta ahora, quisiera centrarme en uno de los muchos sectores de la realidad estudiados por la cibernética: la biología. Como profano en la materia, y en tanto una voz competente no me convenza de otra cosa, estoy dispuesto a aceptar que la combinación sensor-efector de los animales constituye de hecho, desde diversos puntos de vista, un ejemplo de *feedback* y que, en la medida en que este sea el caso, se le puede aplicar el modelo desarrollado por la cibernética. ¿Dónde radica entonces la insuficiencia de ese modelo?

La respuesta se puede comprimir en la siguiente constatación: las cosas vivas son de suyo menesterosas y actúan en virtud de su indigencia. Esta indigencia se debe por un lado a la *necesidad* que tiene el organismo de autorrenovarse constantemente por medio del metabolismo, por otra parte al *impulso* elemental del organismo a prolongar su existencia de ese modo tan precario. Esta fundamental preocupación por sí misma que aqueja a toda vida, en la que la necesidad y la voluntad se hallan tan estrechamente unidas, se manifiesta en la esfera del animal en forma de sus apetitos, del miedo y de las restantes emociones. El tormento del hambre, el apasionamiento de la caza, el furor de la lucha, el terror de la huida, el atractivo del amor: estas emociones, y no los datos proporcionados por los receptores, es lo que dota a ciertos objetos del carácter de objetivos (positivos o negativos) y hace que el comportamiento se dirija a fines. Ya el mero

esfuerzo extrae la actividad corporal del conjunto de las actividades mecánicas, y el hecho de que el movimiento exige esfuerzo significa que un animal únicamente se pone en movimiento bajo el impulso de un interés.

El modelo cibernético reduce la naturaleza animal a los dos factores de percepción y movimiento, mientras que en realidad esta se compone de la tríada formada por la percepción, el movimiento y el sentimiento. El sentimiento, más fundamental que las otras dos facultades, a las que él conecta entre sí, es la traducción animal del impulso básico que ya actúa durante la fase indiferenciada y preanimal en la ininterrumpida realización del metabolismo. Un mecanismo de retroalimentación puede andar o quedarse parado, pero en los dos casos existe la máquina. En cambio, el organismo tiene que permanecer en funcionamiento, porque estar en funcionamiento es precisamente su existencia misma en su irrevocabilidad, y, amenazado por la desaparición, trata ante todo de asegurar su existencia. Para este instinto de autoconservación no hay analogía alguna en la máquina, pero sí la hay para la antítesis de la autoconservación: la entropía final de la muerte.

Para la cibernética, la sociedad es una red de comunicación que está al servicio de la transmisión, el intercambio y la acumulación de información, y esto es lo que la mantiene unida. Nunca se ha defendido un concepto de sociedad más vacío que este. Nada dice sobre el objeto de esa información ni acerca de por qué es importante poseerla. En el esquema cibernético no tiene cabida ni siquiera el planteamiento de esa pregunta. Toda teoría sobre la índole social del hombre, por primitiva o unilateral que sea, que tenga en cuenta que este es una criatura indigente y que pregunte por los intereses vitales que llevan a unos hombres a reunirse con otros será más adecuada que la cibernética. El viejo Hobbes, por sombrío que fuese su pensamiento, mostraba estar infinitamente mejor informado que los especialistas en información cuando afirmaba que es el temor a una muerte violenta y la necesidad de paz lo que condujo a los hombres a formar mediante contrato una comunidad política, y lo que después sigue manteniendo unido al cuerpo del Estado. A pesar de su unilateralidad, esta doctrina es perfectamente válida en tanto que atribuye el obrar humano a la tendencia a un bien, por más que este último sea tan solo la conservación de la vida o incluso la mera evitación del mal mayor. Sin el concepto de bien no podemos ni siquiera empezar a acercarnos al concepto de comportamiento. Ya sea individual o social, el obrar intencional se dirige *per se* a un bien. Según un antiguo modo de ver las cosas, la escala de los bienes que pueden llegar a ser

objeto de deseo, y por ello a motivar el comportamiento, culmina en un bien supremo, el *summum bonum*. En el caso del hombre, ese bien podría ser la «in-formación», pero en un sentido harto distinto del cibernético.

Apéndice

EL MATERIALISMO, EL DETERMINISMO Y EL ESPÍRITU

Los materialistas, los deterministas y los cibernéticos asumen *de facto* la posición cartesiana, pero sin el lastre metafísico de su doctrina de las dos sustancias. De conformidad con el modelo que siguen, no niegan los atributos espirituales en sí mismos, sino que los mantienen alejados de los datos físicos. Para el darwinismo, por ejemplo, esos atributos puede que pertenezcan a las «variedades» que lanza hacia arriba el mecanismo de la mutación orgánica, pero en el mecanismo de la selección solamente cuentan los aspectos comportamentales, concretamente el valor diferencial del comportamiento para la supervivencia, y, dada su observabilidad externa, este es el único aspecto que trata la ciencia natural.

Formulando ese punto de vista de manera más general: es posible, e incluso probable, que ciertas acciones animales vayan acompañadas por estados de conciencia, pero de conformidad con el axioma de que los procesos exteriores deben ser explicados solamente con arreglo a normas exteriores, es decir, físicas, esos estados carecen de toda relevancia científica. Si la cadena de estimulación sensible, conductos nerviosos aferentes, sinapsis centrales, conductos eferentes y excitación muscular se puede reconstruir sin saltos ni lagunas, no hay necesidad ni sitio para interpolar lo espiritual como un *miembro* en algún lugar *de* la cadena, por mucho que se admita su aparición secundaria en algún lugar «a lo largo» de la cadena. Superfluo en el cómputo dinámico, y sin que ni siquiera sea un dato observable, lo espiritual queda excluido del universo de la descripción científica. Gracias a esta parsimonia, el behaviorismo consigue disfrutar de las ventajas de la posición cartesiana sin tener que cargar con los inconvenientes del dualismo propio de esta última. Sin embargo, la doctrina de que el espíritu es superfluo desde el punto de vista causal es por su parte una *posición metafísica* que el behaviorismo, mal que le pese, lleva consigo al menos implícitamente.

Esa posición metafísica es la del materialismo, que en su calidad de doctrina general del ser no puede dejar de enfrentarse al proble-

ma metafísico que plantea el hecho de la vida consciente. Lo hace con la fórmula general según la cual lo que comparece como «espíritu» está en función del cuerpo de modo enteramente unilateral, es decir, sin reciprocidad alguna. Es evidente que con arreglo a los criterios del materialismo mismo esta no es una fórmula causal y no tiene cabida en el esquema general de la correlación cuantitativa entre causa y efecto. Está ideada *ad hoc* para defender los intereses de la ciencia natural. A saber, por un lado para permitirle que conserve las ventajas metodológicas que le había proporcionado la dicotomía dualista anterior con el cierre causal del ámbito material. Por otra parte, para lograr que el papel de causa del espíritu, que ahora se le asigna a la materia, sea tan periférico para la materia misma que la pureza que el concepto de esta última tiene que agradecer a aquella división no sufra en la práctica el menor menoscabo. La teoría del espíritu que lo caracteriza como un «epifenómeno» —esto es, como un juego secundario de determinados procesos materiales desarrollados en determinados sistemas materiales (cerebros), que en dichos procesos proceden de plena conformidad con las leyes deterministas de la materia— está al servicio ese fin técnico.

Lo más relevante del «epifenomenismo» son las tesis negativas que oculta. Su tesis abierta y positiva, a saber, que la materia es responsable del espíritu, se ofrece sin el menor intento de mostrar cómo esa actividad de la materia puede ser compatible con sus propiedades conocidas[3]. Por tanto, no es más que la afirmación de una propiedad oculta. Pero negativamente el concepto de epifenomenismo dice algo más. Aspira a designar un efecto que, a diferencia de todos los demás efectos de la naturaleza, no consume la energía de su causa: no es una transformación y prolongación de esa energía, por lo que —de nuevo a diferencia de todos los demás efectos— no puede ser por su parte una causa. Carece de poder y fuerza en sentido absoluto, es un callejón sin salida que se desvía del camino real de la causalidad, y por cuya entrada el tráfico de las causas y los efectos pasa de largo, como si no existiese. Decir que el espíritu es una «irisación» que se produce sobre el sustrato de la materia ya sería decir demasiado, dado que a cambio de la aparición de una irisación real en sentido físico habría desaparecido una cantidad existente en el proceso físico pre-

3. E. Du Bois-Reymond contaba este problema entre las preguntas para las que pronunció su famoso *ignorabimus* (*Über die Grenzen der Naturerkenntnis*, 1872). Aunque este veredicto suscitó entonces enérgicas protestas, en la actualidad lo comparte probablemente la mayoría de los investigadores de la naturaleza que reflexionan sobre su propio modo de proceder.

cedente y otra sustituiría a la irisación cuando esta última desapareciese (y estas sustituciones sucesivas se revelarían como equivalentes cuantitativamente), mientras que en el cómputo material no se debe anotar equivalente alguno de la aparición del epifenómeno.

De esta manera, se consigue cerrar el sistema de la causalidad material con la misma eficacia lograda por el dualismo cartesiano, y sin embargo el espíritu, gracias al hábil recurso de la dependencia unilateral, queda convertido en una parte de la misma naturaleza que no puede tolerar que el espíritu se inmiscuya en ella. Pero el epifenomenismo, dejando aparte el dispendio tan grandioso como inútil en que habría incurrido la naturaleza al permitirse el lujo de la conciencia, trae consigo dificultades, e incluso absurdidades, que forzosamente tienen que aparecer como un precio demasiado caro que pagar por la comodidad científica a cuyo servicio fue ideado.

Un punto que se suele pasar por alto es que una «materia» que tiene que responder del espíritu ya no es la misma materia que la ciencia natural asumió tras la purga dualista. El materialismo heredó del dualismo sin percatarse de que la herencia de que se hacía cargo estaba gravada con una obligación tal que él no solo no podía cumplirla en ese momento con su propio patrimonio, sino que ni siquiera podía albergar la esperanza de llegar a estar en condiciones de hacerlo algún día: la obligación de correr también con los gastos teóricos de aquellos fenómenos que venían siendo sustentados con la mitad desaparecida del capital del dualismo. Era inevitable que esta tarea recayese sobre el materialismo, toda vez que como monismo autosuficiente había tomado posesión de su parte de la herencia ya antes de producirse el caso sucesorio. El legado que ahora le caía en suerte era la venganza secreta por una de las mayores usurpaciones de la historia del pensamiento. En realidad, en virtud de la misma ley por la que hereda, el materialismo no puede adquirir nunca el estatus legítimo de un monismo. Pues representa solamente una mitad, y esta aislada, de un dualismo que había empezado por rasgar una unidad original. El materialismo sigue presuponiendo *lógicamente* un dualismo trascendente, pues solamente gracias a que tiene tras de sí, sin confesarlo, el «otro mundo» del dualismo puede permitirse no prestar atención *en su propio campo* a la evidencia del espíritu e interpretar la realidad, en todo su trato con ella, con arreglo a categorías de pura materia.

Así, el materialismo craso vivía de sus ocultas reservas de dualismo, y su derecho a la vida se extinguió con la negación expresa de su complemento espiritual. Despojada de la coartada dualista, la solitaria «materia» tiene que explicar ahora el espíritu, y de esta manera pierde la inequívoca condición de «mera materia» con la que fue con-

cebida inicialmente. Con otras palabras: ya debido a esta exigencia que se le plantea, su concepto es absorbido por un concepto de sustancia que va mucho más allá del aspecto aislado por el materialismo bajo la denominación de «materia». Y con ello se abre de nuevo la pregunta ontológica en el mismo momento en que el materialismo pretendía haberla respondido definitivamente. La resbaladiza fórmula del «epifenómeno» delata este estado de cosas precisamente por el hecho de que intenta ocultarlo.

Además de su dificultad ontológica, el epifenomenismo contiene una contradicción lógica: se niega a sí mismo el estatus de argumento, dado que priva a todo argumento del estatus de tal. Desde su punto de vista, nuestro actual argumento es, en medida no menor que aquel al que se enfrenta, el epifenómeno de sucesos físicos cuyo desarrollo presenta una necesidad que nada tiene que ver con nociones como las de «sentido» y «verdad». La única relación posible con la verdad de la que este epifenómeno es apta es la coincidencia casual de sus símbolos con hechos situados más allá de los hechos cerebrales en los que reside, pero los participantes en el debate, marionetas de la necesidad que acabamos de mencionar, no tienen posibilidad alguna de valorar las razones esgrimidas por los distintos contendientes, ni de decidir entre alternativas que son equivalentes entre sí en la facticidad de su darse físico. Mientras que el monismo materialista de la *res extensa* conserva así la aptitud metodológica para la ciencia natural que había adquirido en el dualismo cartesiano, solo puede evitar el callejón sin salida metafísico de este último al precio de destruir toda posible comprensión del espíritu, e incluso la idea misma de espíritu, a la par que, como ya dijimos, llena de impurezas el claro concepto de materia, por cuanto le impone una capacidad oculta, a saber, la de generar el «epifenómeno».

Pero concedamos al epifenomenismo al menos una virtud: pone fin al absurdo concepto de determinismo intramental y obliga al determinismo a retirarse a la región a la que de suyo pertenece, es decir, a la única en que tiene sentido, que no es otra que la de la materia. En efecto, el principio causal que subyace a la ciencia natural no se satisface, en modo alguno, con la banal afirmación de que todo suceso tiene su causa y es a su vez causa de otro suceso (lo que implica sencillamente que la existencia o el producirse de algo tiene alguna relevancia para lo que viene después, o, lo que es lo mismo, que la presencia o la ausencia de ciertas entidades tiene consecuencias para el ulterior desarrollo de los acontecimientos: algo que ya sabían los hombres primitivos), sino que además del «principio de razón suficiente» exige el principio de «equivalencia cuantitativa» entre la causa y el efecto.

Ahora bien, este último principio exige a su vez la asignabilidad de cantidad a objetos definidos, y por tanto la mensurabilidad de los mismos, la cual, por su parte, exige toda una serie de condiciones ulteriores: que los objetos sean identificables uno por uno, con una identidad separada en el transcurso del tiempo para cada uno de ellos, por lo que han de ser aislables y distinguibles de todos y cada uno de los objetos contemporáneos, pero solo podrán serlo si son externos entre sí, para lo cual deben estar distribuidos en un continuo extenso dotado de dimensiones simultáneas que proporcionen tanto el medio para lugares exclusivos (co-presencia plural) como la magnitud susceptible de medida. Además, para que la medición pueda ser uniforme, esa extensión tiene que ser homogénea, y el cambio de lugar tiene que producir trayectorias identificables con puntos de corte inequívocos.

En una palabra: el *espacio*, que es lo único que cumple todas esas condiciones, es la presuposición necesaria de la aplicabilidad de una ley de causalidad que permita realizar demostraciones, esto es, cálculos (y cuya propia demostración reside en la predicción). Sin todas esas condiciones el principio de «razón suficiente» tiene un sentido completamente distinto, que no respalda en modo alguno la construcción de un esquema determinista ni ofrece datos sensibles para la verificación de este último. (Naturalmente, siempre se puede —a impulsos de la convicción metafísica, la fe religiosa, el ambiente general o la pura superstición— mantener una noción de determinismo general y que no implique compromiso alguno: «todo pasa como tenía que pasar».)

Sin embargo, desde el momento en que la noción científica de reglas causales salió a la palestra del conocimiento, no se ha dejado de ir tras el fuego fatuo de una *ciencia* del determinismo interno al espíritu. Desde el principio era natural que el ideal de conocimiento *matemático*, una vez que Descartes lo había elevado a la categoría de norma universal, pugnase por ser aplicado a todo tipo de objetos, por tanto también a los del sentido interno, por mucho que para obrar legalmente la escisión dualista hubiese debido mantener al matemático mismo, dado que es un espíritu y no una *res extensa*, al margen de las pretensiones de su propio método. Pero a diferencia de todo dualismo anterior, el cartesiano tenía la tendencia interna (aunque no el programa expreso) de colocar a la *res extensa* por encima de la *res cogitans*, por lo que no ofreció especial resistencia al intento de extender el canon de saber de la primera a la segunda tan pronto los éxitos del método matemático empezaron a prometer repetirse en esta última.

Descartes alimentaba esas esperanzas, pero por instinto o por prudencia se abstuvo de ponerlas a prueba. (Su *Passions de l'âme* es

cualquier cosa menos matemáticas del alma.) El fracaso, verdaderamente heroico, del único intento radical que se llegó a emprender realmente en esa dirección, el de Spinoza, fue suficiente para hacer patente la inadecuación del método geométrico en el estudio de la vida psíquica y para hacer volver a las matemáticas al campo que les incumbe: el de la naturaleza externa. El intentó no se repitió.

Pero, si no las matemáticas, sí que el principio de *causalidad* como tal parecía ser válido para las secuencias psicológicas no menos que para las físicas, ya que la relación causa-efecto (si nos atenemos meramente a la definición de los conceptos) parece describir *prima facie* solamente una secuencia temporal y no necesitar por sí misma del espacio. Suponiendo que tienen su *propio* dinamismo y que no solo reflejan el de otro campo, ¿por qué no iban a estar las secuencias temporales del mundo interior en armonía con la regla universal? Y, naturalmente, si la cosa está determinada también lo estará el objeto de conocimiento. Por ello, tenía que ser posible una «analítica» (análisis de factores) de los fenómenos internos análoga a la analítica de los cuerpos, y al cabo también tenía que serlo una «dinámica» general del campo mental de la que se pudiese derivar un cálculo predictivo: una dinámica que en su esquema de antecedentes y consecuentes no excluiría el elemento «final» menos de lo que lo excluye la dinámica que domina en la dimensión temporal de la intuición sensible exterior.

El poder irracional de la fe racional resulta evidente en el hecho de que los repetidos fracasos cosechados por ese programa al llevarlo a la práctica no lograron desanimar nunca a sus partidarios ni hacerles dudar del programa mismo. ¿Cuáles eran las pretensiones de tan obstinados deterministas? Eran por ejemplo de este tipo: dados en el instante t_1 los motivos A, B, C..., el motivo más fuerte decidirá qué decidirá la persona en el instante t_2. (La pregunta de si «el más fuerte» se impondrá como el único determinante en virtud de una regla del tipo «o esto-o aquello», o si más bien todos los motivos contribuyen como componentes a la «resultante» según su respectiva fuerza relativa, o si —a modo de posibilidad intermedia— la que vence en último término es una combinación de diferentes motivos, dominante pero flexible, versa ya sobre los detalles.)

«Motivos» lo son todos los factores que intervienen en la situación: impulsos sensibles inmediatos, expectativas a corto y a largo plazo, valoraciones racionales, opiniones, el adoctrinamiento social, disposiciones, costumbres, recuerdos, estados de ánimo... ¿Cómo puedo medir, punto por punto, la «fuerza» absoluta y relativa de estos motivos? Respuesta: atendiendo a sus resultados. *Dado que* el estado mental actual (en t_2) es de esta índole concreta, el motivo A (o

la combinación A+B...) *tiene que haber sido* el más fuerte, pues *¿por qué si no* iba a haber evolucionado la situación t_1 en el sentido que detectamos en t_2?

Este círculo lógico, que permite triunfales *vaticinia ex eventu*, es en el fondo todo el arsenal lógico del determinismo psicológico y de su asignación retrospectiva de valores cuantitativos. Un motivo es «el decisivo» no porque, según se puede predecir, *se impondrá* a sus rivales en virtud de que su fuerza mensurable excede a la de estos últimos, sino porque a la luz del estado posterior puede ser presentado como el que *se ha impuesto*. En realidad, es de ese estado posterior de lo que estoy hablando cuando doto a lo que en él predomina con una magnitud en «su» pasado que explica su dominio actual: una pseudo-explicación donde las haya. Concretamente, esa explicación no permite recorrer el camino en sentido inverso, a saber, colocar en primer lugar la medición independiente y separada, y después la confirmación del cálculo predictivo. Por tanto, la figura de fuerzas y magnitudes relativas no es aquí un útil instrumento, sino un adorno devoto y que presta autoridad.

En medio de todos estos esfuerzos, emprendidos bajo la hipnosis de la ciencia natural, no se apreció, por extraño que parezca, que (como ya mostramos) el concepto científico de causalidad es indisociable de la espacialidad. En efecto, en el espacio los objetos son aislables; si se los pone en relación con las coordinadas espaciales, esos objetos se pueden medir y se pueden identificar por los lugares que ocupan; por medio de esa misma relación, se pueden determinar también su velocidad y su aceleración, y de esa manera es posible poner en correlación *cuantitativa* (la de una ecuación) el «efecto» con la «causa». Un ejemplo geométrico es el paralelogramo de fuerzas, para cuya construcción es preciso un mínimo de dimensiones: no menos de dos, además del tiempo. Así, cuando el esquema causal se traslada al «mundo interior» se pasa por alto el sencillo hecho de que la noción de causalidad eficiente remite en su aspecto cuantitativo (y este es el decisivo) a condiciones de exposición y verificación que solo se dan en la *res extensa*, por lo que no se puede separar realmente de la posibilidad del análisis matemático. Es decir, esa noción solo tiene sentido allí donde se produzca movimiento en el espacio[4]. El «tiem-

4. Son significativas las vacilaciones de Kant a este respecto. Por un lado sabía, e incluso subrayaba, que para poder aplicar las categorías (entre ellas la de «causa-efecto») a objetos necesitamos «intuiciones externas», es decir, el espacio: *Crítica de la razón pura*, B 291 ss. (ver también *Principios metafísicos de la ciencia natural*, prólogo, ed. Cassirer, p. 373). Sin embargo, en la tercera antinomia y en su superación el dominio de la causalidad se extiende expresamente a los sucesos de la interioridad

po», la forma ordenadora de la multiplicidad interna, no es por sí mismo una dimensión en la que se puedan construir secuencias causales: esa construcción exige más de una sola coordenada.

La desatención a esta sencilla verdad en la ingenua transferencia del concepto de causa de su suelo natal a un campo ajeno a él, condujo al grotesco concepto de determinismo psicológico, con arreglo al cual los «motivos» no se tratan como elementos significativos en un contexto de significado, sino como causas de cantidad y magnitud vectorial mensurables situadas en un continuo extenso. El antiquísimo problema del libre albedrío degeneró así en un triste malentendido ontológico.

Pero al final, con la aparición del monismo materialista, se podía confiar tranquilamente el entero problema del determinismo psicológico a la materia omnipotente, en cuyo regazo ese determinismo dejaba de ser psicológico. Es un mérito del epifenomenismo haber abierto paso a la verdad de que el determinismo en sentido científico solo puede significar una descripción de la materia, y de que fuera de ella no tiene aplicación posible. *Si*, por tanto, ha de haber una total determinación (cosa que, naturalmente, nadie ha demostrado todavía), se debe admitir un materialismo total (que de algún modo asoma tras el «paralelismo» determinista de Spinoza): en ese caso, el espíritu solamente *puede* ser un epifenómeno de la materia, sin causalidad propia, ni externa ni siquiera interna.

De esta manera, si bien pagando ella misma un alto precio, la explicación «epifenoménica» exime a sus partidarios de la imposible tarea planteada por el determinismo intramental, a saber, presentar la corriente de la conciencia como un sistema causal. En efecto, esa tarea ya no es necesaria: como un engañoso juego concomitante con algo que está enteramente determinado, y que lo está exclusivamente

como fenómenos, es decir, a la psicología: *Crítica de la razón pura*, B 560 ss. Esas vacilaciones se deben a una ambigüedad contenida en la argumentación kantiana. Como «condiciones de la experiencia posible», las categorías deben poder ser aplicadas *a todo objeto* qua *fenómeno, pues ser fenómeno quiere decir precisamente estar constituido por la unidad trascendental de la apercepción de manera tal que las categorías resulten aplicables al fenómeno en cuestión*. Pero en el desarrollo concreto de la argumentación se hace patente que lo anterior solo es válido allí donde está implicada la «forma de la intuición externa», esto es, el espacio, y no para los objetos del sentido interno. De esta manera, Kant se ve obligado a afirmar el determinismo psicológico y poco después tiene que negarlo implícitamente. Esta ambigüedad en que incurre se puede atribuir a que insiste en equiparar los «fenómenos» del mundo interior con los del mundo exterior, y por tanto en negar a la autoconciencia una posición privilegiada, lo cual a su vez se puede achacar a que considera el *tiempo*, al igual que el espacio, como una mera «forma de la intuición» y no como una realidad última.

por causas mecánicas, el «fin» se convierte en todos los casos en una ilusión. Pero su total prescindibilidad para la cadena de los sucesos convierte a su ociosa existencia en un enigma más mortificante que cualquiera de los planteados nunca por el dualismo, a la par que proporciona un comentario mefistofélico al dicho de que la naturaleza no hace nada en vano. En realidad, la confesión de esa prescindibilidad, que equivale a una acusación de estafa, asigna tranquilamente a la naturaleza el papel del «Dios mendaz» ante cuya atemorizadora posibilidad Descartes buscó refugio en la veracidad de un Dios bondadoso.

La materia elevada a omnipotencia monística *es* el genio engañador que Descartes, el temprano paladín de la materia, quería evitar[5] y al que la ciencia de la vida rinde pleitesía. En la historia de los esfuerzos de la vida por comprenderse a sí misma, la biología materialista (con su arsenal últimamente reforzado con la cibernética) es el intento de concebir la vida excluyendo lo que hace posible al intento mismo: la auténtica naturaleza de la conciencia y el fin. Ese intento, al negarse a sí mismo como testimonio de su objeto, se pone en contradicción a sí mismo con la comprensión de su objeto que alcanza a través de esa negación. Al no computarse a sí mismo, hace que el cómputo sea incompleto, a la vez que no permite que se complete si para ello es necesario ir más allá de la autosuficiencia de su principio, que es en virtud de lo que el cómputo en cuestión queda cerrado. Por tanto, el intento al que nos estamos refiriendo no solo se deja a sí mismo sin explicar y se declara inexplicable con arreglo a sus propios conceptos, sino que con la desvalorización epifenomenista de la interioridad niega validez a sus propios resultados al negar al pensamiento en general la base de toda posible validez, por cuanto lo considera producto de algo esencialmente ajeno a todo pensar. Es el cretense que declara que todos los cretenses son unos mentirosos.

5. Descartes mismo lo dice en la primera *Meditación*: «Habrá personas que quizá prefieran, llegados a este punto, negar la existencia de un Dios tan poderoso a creer que todas las demás cosas son inciertas; no les objetemos nada por el momento, y supongamos, en favor suyo, que cuanto se ha dicho aquí de Dios es pura fábula; con todo, de cualquier manera que supongan haber llegado yo al estado y ser que poseo —ya lo atribuyan al destino o la fatalidad, ya al azar, ya a una enlazada consecuencia de las cosas— será en cualquier caso cierto que, pues errar y equivocarse es una imperfección, cuanto menos poderoso sea el autor que atribuyan a mi origen, tanto más probable será que yo sea tan imperfecto que siempre me engañe» (*Meditaciones metafísicas*, introducción, traducción y notas de V. Peña, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 20). Con otras palabras: la ciega naturaleza puede ocupar con pleno derecho el lugar del archiestafador divino.

8

LA NOBLEZA DE LA VISTA.
Una investigación de la fenomenología de los sentidos

Desde los días de la filosofía griega la vista viene siendo celebrada como el más excelente de los sentidos. La actividad más noble del espíritu, la *theoria*, se describe con metáforas tomadas predominantemente de la esfera visual. Platón, y tras él la filosofía occidental, habla de los «ojos del alma» y de la «luz de la razón». En las primeras líneas de la *Metafísica*, Aristóteles pone en relación el deseo de saber que todos los hombres tienen por naturaleza con el placer que a todos producen las percepciones sensibles, especialmente las visuales.

Pero ni el Estagirita, ni ningún otro pensador griego, parece haber explicado realmente en sus breves reflexiones dedicadas a la vista que han llegado hasta nosotros cuáles son las propiedades de este sentido que le hacen merecedor de los más altos honores filosóficos[1]. Tampoco se han valorado realmente las virtudes de los diferentes sentidos comparando las de unos con las de otros: el sentido de la vista no solo ha proporcionado preferentemente la analogía para la superestructura intelectual, sino que también ha servido como modelo de la percepción en general, y por tanto como criterio para evaluar los demás sentidos.

Y es que, verdaderamente, se trata de un sentido muy especial. En sí mismo considerado, es incompleto: para desempeñar los debe-

1. En el mismo pasaje Aristóteles resume las virtudes de la vista diciendo que «esta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias» (*Metafísica*, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, A, 980 a 25) y subraya que la vista nos produce goce por sí misma, sin ninguna utilidad ulterior. Esta sumaria valoración se limita a aludir vagamente a las cualidades que hacen que la vista destaque por encima de los demás sentidos.

res de su cargo cognoscitivo necesita del complemento de otros sentidos y funciones, y sus más altas cualidades son también sus esenciales debilidades. Es precisamente su nobleza lo que le hace necesitar el apoyo de formas más vulgares de relación con la impertinencia de las cosas. Es en este sentido, en el que toda eminencia tiene que pagar el precio de una mayor dependencia, en el que vamos a estudiar a renglón seguido la «nobleza de la vista». Una de las conclusiones de ese estudio será que las pretensiones formuladas desde muy antiguo por la vista quedarán simultáneamente confirmadas y limitadas.

La nota distintiva de la vista consiste en lo que, anticipando resultados posteriores, nos gustaría denominar el logro de la *imagen*, donde «imagen» implica estas tres propiedades: 1) *simultaneidad* en la presentación de lo múltiple, 2) *neutralización* de la causalidad de la afección sensible, 3) *distancia* en sentido espacial y espiritual. El estudio de estas tres propiedades supondrá una contribución —así lo esperamos— no solo a la fenomenología de los sentidos en sí misma, sino también a la evaluación del cometido que éstos desempeñan en las funciones espirituales superiores que, en el caso del hombre, están basadas en ellos.

I. LA SIMULTANEIDAD DE LA IMAGEN, O EL ASPECTO TEMPORAL DE LA VISTA

La vista es por excelencia el sentido de lo simultáneo o de lo coordinado, y por tanto de lo extenso. Una mirada abarca muchas cosas, como partes de un campo visual único en el que coexisten unas junto a otras. Y lo hace en un «abrir y cerrar de ojos»: al modo de un relámpago, una única mirada nos revela un mundo de cualidades simultáneamente presentes, extendido en el espacio, dispuesto escalonadamente en profundidad y prolongándose en la vaga lejanía. Si en su orden estático ese mundo subraya una dirección concreta, esa dirección que indica su perspectiva es más bien la que se aleja del sujeto que la que se acerca a él. El tema de la profundidad nos ocupará más adelante bajo el título de «distancia».

La vista es peculiar ya por el hecho de que contempla una multiplicidad simultánea que puede estar en reposo. Los demás sentidos construyen las «unidades de lo múltiple» por ellos percibidas a partir de una secuencia temporal de sensaciones, de suyo ligadas al tiempo e inespaciales. Por tanto, su síntesis, siempre incompleta y dependiente de la memoria, solo puede avanzar al ritmo que le marquen de hecho las sensaciones, cada una de las cuales va llenando de instante

en instante el ahora del sentido con su propia cualidad pasajera. Cada cualidad presente en un momento dado es solamente un punto de paso en el camino hacia la siguiente: ninguna está cerrada en sí misma, pero en cada ocasión solo se puede dar una de ellas. El contenido, así, nunca está presente simultáneamente como un todo, sino que siempre se halla en devenir, perennemente parcial e incompleto. Estos sentidos, prisioneros del tiempo, nunca alcanzan para su objeto la separación del *modus essendi* de este último respecto del suyo propio —por ejemplo la separación entre la existencia permanente y el suceso transitorio de la afección sensible— que la vista logra en todo momento mediante la presentación de un campo visual completo. Esta diferencia se puede ilustrar bien en el oído y en el tacto, esto es, precisamente en los sentidos que en algunos aspectos admiten comparación con el de la vista.

1. *El oído*

El sentido del oído se encuentra patentemente en la siguiente situación: con arreglo a la naturaleza propia del sonido, solo puede «haber» realidad dinámica, y nunca estática. Las totalidades que alcanza mediante la síntesis de la multiplicidad que le corresponde son estrictamente temporales, y su medida objetiva de tiempo es idéntica al tiempo durante el que el sentido permanece activado: la duración del sonido oído es exactamente la misma que la de su audición. Por tanto, la extensión del objeto y la extensión de su percepción coinciden plenamente. Lo que el sonido desvela directamente no es un objeto, sino un suceso dinámico que se produce en el lugar que ocupa el objeto, y por ello, indirectamente, el estado en que se encuentra el objeto en el instante en que se produce el suceso en cuestión. El crujido de la hojarasca cuando avanza sobre ella un animal, los pasos de una persona o el ruido de un coche al pasar delatan la presencia de esas cosas a través de la acción de las mismas.

El objeto inmediato del oído son los sonidos mismos, pero a continuación estos nos muestran otra cosa distinta, a saber, los procesos o acciones que dan lugar a esos sonidos. Solo en tercer lugar la experiencia auditiva revela al agente productor de los sonidos como un sujeto existente y cuya existencia es independiente del ruido que produce. Puedo decir que oigo a un perro, pero lo que oigo es su ladrido, esto es, un sonido que identifico como el ladrido de un perro, a través del cual oigo ladrar al perro, de modo que finalmente percibo en cierto modo al perro mismo. Pero este tipo de percepción surge y desaparece con el acto de ladrar. En sí misma considerada, esa per-

cepción no revela nada que vaya más allá del acto en cuestión: que estoy ante un sujeto que actúa, que precede al acto acústico y que le sobrevive, es algo que sé gracias a una información distinta de la acústica. La referencia de los sonidos a un objeto no viene dada por los sonidos mismos, y trasciende el ejercicio del mero acto de oír. Todas las muestras de ser, de cosas permanentes situadas más allá de los sucesos fónicos mismos, son por su propia naturaleza exteriores.

Por otra parte, y precisamente a causa de esta debilidad de su referencia externa a objetos, y por tanto de su función representativa, el sonido es especialmente idóneo para constituir su propia «objetualidad» inmanente de valores acústicos en sí mismos, y por ello, exento como está de la obligación de representar otra cosa distinta de él, para representarse a sí mismo. Cuando oímos música, nuestra síntesis de lo múltiple en la unidad de una percepción no hace referencia a un objeto diferente de los contenidos sensibles, sino al orden y a la concatenación de precisamente esos contenidos.

Dado que esta síntesis se efectúa sobre datos sucesivos y se extiende a lo largo de la secuencia que forman —de modo que ante cada elemento de la secuencia todos los demás o bien ya han dejado de existir o todavía no existen, y el elemento presente en cada momento tiene que desvanecerse para que pueda comparecer el siguiente— la síntesis misma es un proceso temporal que tiene lugar con ayuda de la memoria. Mediante esta última y mediante ciertas anticipaciones, la secuencia entera, si bien solo puede ser real atómicamente, esto es, en cada momento en uno solo de sus elementos, queda reunida sin embargo en una amplia unidad de la experiencia. El «objeto» acústico así constituido es un objeto temporal que dura exactamente lo mismo que el acto de su síntesis, es decir, lo mismo que la secuencia de su audición (o que su recreación en la fantasía), con cuyo desarrollo el «objeto» coincide parte por parte. No tiene otra dimensión que la del tiempo.

Es cierto que también el oír, aunque totalmente dominado por la sucesividad, conoce la contigüidad de contenidos acústicos simultáneos: basta con pensar en la música polifónica o en las series de voces que cabe distinguir en el confuso ruido procedente de un cóctel. Se puede hablar incluso de un cierto «espacio» interno acústico, en el cual puede coexistir una multiplicidad. Pero esto no es más que una metáfora. La «coexistencia» es siempre la de un proceso común en el tiempo, es decir, la de series paralelas de movimiento y modificación, y para que sea posible distinguirlas es necesario que presenten diferencias cualitativas (en la altura del sonido, el timbre, etc.), cuya permanencia a lo largo de las «series» es lo que las hace identificables:

dos sonidos de la misma cualidad que suenen juntos se refuerzan mutuamente formando *un solo sonido* (prescindiendo ahora del «efecto estereofónico» de la distribución espacial de las fuentes de sonido).

En cambio, el espacio real es un principio de pluralidad simultánea, discreta e *independiente* de la diferencia cualitativa. Por otra parte, la «identidad» de las distintas series de la polifonía, y con ella la conservación de una simultaneidad discreta a lo largo del tiempo, está en función de ciertas concatenaciones en figuras (por ejemplo las que constituyen una melodía). Estas caen precisamente bajo el principio de la «configuración», por lo que proporcionan la contigüidad de lo plural no como un dato primario del *ahora*, sino como un resultado de la organización procesual, de tal manera que la contigüidad misma es un producto de la sucesividad. También a este respecto, en el mundo de los sonidos la simultaneidad que deja intactos sus miembros está circunscrita a estrechos límites: un tono alto ahoga sus contemporáneos más débiles y hace difícil poner simultáneamente en relación con diferentes fuentes en el espacio a más que unos pocos, de manera que cuando se supera una cantidad limitada toda pluralidad de sonidos se disuelve en una mezcla de ruidos. Sucede sencillamente que los sonidos son sucesos dinámicos, no meras cualidades estáticas, y que por lo tanto están destinados por su naturaleza propia a traspasar cualquier frontera.

Llegamos así a la que quizá sea la peculiaridad más relevante para la comparación de la vista con el oído que venimos efectuando: el sonido, que en sí mismo es un suceso dinámico, se le viene encima a un sujeto pasivo. Para que llegue a producirse una sensación auditiva, el oyente depende por completo de que suceda algo situado fuera de su control, y en la audición misma está expuesto a los efectos de ese suceso. Lo único con lo que él puede contribuir a la situación es un estado de atenta disposición a la posible recepción de sonidos (a no ser que sea él mismo quien los emita). A diferencia de lo que ocurre con sus ojos, no puede hacer que sus oídos pasen revista a un campo de posibles objetos de percepción que estén a disposición de su atención como materia prima, y tampoco puede hacer que sus oídos se adapten al objeto de su elección, sino que sencillamente ha de esperar a que un sonido afecte a sus oídos, y a ese respecto no tiene elección alguna.

Al oír, el sujeto que percibe está por tanto en manos de la actividad de su entorno, que apremia a su sensibilidad sin que se le haya invitado a hacerlo y decide, meramente en virtud de su intensidad, cuál de las diversas cualidades distinguibles en ese instante será la

impresión dominante. Puede que en una determinada situación el tono más alto no sea el más importante vitalmente, pero que sencillamente se apodere de la atención imponiéndose a los demás sonidos que en ese instante compitan con él. Frente a esa decisión preliminar, la libertad de la atención selectiva está sumamente limitada.

Atendiendo a estas características, entendemos fácilmente por qué no tenemos para los oídos algo que corresponda a lo que son los párpados para nuestros ojos. No se sabe cuándo se va a producir un sonido: cuando se produce, nos da noticia de un suceso del entorno y no de la existencia permanente de este último, y dado que un suceso, es decir, un cambio en el entorno, puede ser en cualquier momento de importancia vital, los oídos siempre deben estar abiertos a esa posibilidad. Mantenerlos cerrados podría ser letal, al igual que sería inútil abrirlos en momentos elegidos arbitrariamente.

Dado que de esta manera toda la iniciativa reside en el mundo exterior, el carácter contingente del sentido del oído es completamente unilateral, y exige por tanto una constante disposición a oír. La razón más profunda de esta fundamental contingencia del oído es el hecho de que es relativo a acontecimientos y no a existencias, al devenir y no al ser. Así, atado a la sucesividad e incapaz de ofrecernos una pluralidad coordinada simultánea de objetos, el sentido del oído es inferior a la vista en lo que respecta a la libertad que proporciona a su poseedor.

2. *El tacto*

El caso del sentido del tacto es distinto, por más que comparta con el oído la sucesividad de la recepción y tenga en común con la vista la síntesis de sus datos en una presencia estática del objeto. Un análisis adecuado del tacto es quizá la parte más difícil de la fenomenología de la percepción sensible, dado que es el menos especializado de todos los sentidos y el más compuesto en su fisiología y actividad. De hecho, «sentido del tacto» es una denominación muy general y abierta para todo un complejo de funciones. El estrato más elemental de ese complejo es la sensación de contacto, en virtud de la cual se nota en el punto de contacto la presencia de un cuerpo adyacente. Reservo para su posterior estudio el importante hecho de que la situación de contacto siempre implica el ejercicio de presión, y que por tanto una cierta cantidad de fuerza entra a formar parte de la experiencia. Aquí vamos a limitar nuestra temática, en la medida en que ello resulte posible, a las cualidades sensibles percibidas.

La primera observación que hemos de hacer es que la *figura* no

es un dato original del contacto, sino una estructura que va creciendo por sucesivas adiciones de una pluralidad serial de sensaciones de contacto, ya discontinuas, ya tales que cada una de ellas desemboca y desaparece en la siguiente, y todo ello únicamente en conexión con sensaciones motoras autorreceptivas. Cada sensación táctil concreta, limitada al punto de contacto y sin correlación con otras de su mismo tipo, es en sí misma pobre en información. Ya las cualidades táctiles sencillas, como las de suave y duro, y más aún las de áspero y liso, no son en realidad experiencias instantáneas, sino que exigen una serie de sensaciones cambiantes, obtenidas por presión o rozamiento: hablando en general, exigen sencillamente *movimiento*.

Por tanto, ya en la primera constitución de esas sensaciones se realiza por parte del sujeto perceptor una síntesis que se extiende a todo el lapso temporal ocupado por la serie de sensaciones y que, mediante breves retenciones, reúne sus elementos en una impresión única. En este punto, a saber, en que sus objetos primarios, las cualidades percibidas, poseen un carácter procesual y son por ello esencialmente temporales, coinciden el sentido del tacto y el del oído. (Por lo demás, esta observación responde a la pregunta, que de suyo es ciertamente estéril, de si toda vida sentiente está dotada de memoria. En la forma de la retención inmediata y a corto plazo, la memoria pertenece a la constitución básica de la sensibilidad, por lo que es tan vieja como esta última.) Pero el oído se distingue del tacto en que su proceso propio es puramente pasivo, mientras que el del tacto incluye actividad corporal.

En efecto, la situación táctil se eleva a un plano superior tan pronto el cuerpo sentiente mismo se convierte, en virtud de un acto de la voluntad, en el agente del movimiento necesario para la adquisición de la serie de impresiones a la que nos referíamos más arriba. En ese momento, el contacto deja de ser pasivo, para convertirse en un cierto modo de obrar: su avance pasa a estar controlado por el sujeto perceptor y puede ser prolongado y modificado con el propósito de obtener una información más completa.

La mera impresión de contacto se transforma así en el acto de tocar. Existe una diferencia fundamental entre el sencillo contacto y la captación táctil de otro *cuerpo*. El primero, podemos decir, es el elemento atómico en la totalidad compleja del segundo, pero esta totalidad es más que el resultado meramente aditivo de esas sensaciones atómicas de contacto. Es el elemento *motor* lo que introduce en la imagen una cualidad esencialmente nueva: su ejercicio activo abre propiedades *espaciales* del objeto táctil que no estaban contenidas originalmente en las cualidades táctiles elementales. Mediante el

acompañamiento cinestésico de los movimientos voluntarios, toda la percepción asciende a un orden más alto: las cualidades dadas al contacto se coordinan entre sí siguiendo un esquema espacial, crecen conjuntamente hasta formar el orden de una *superficie* y se convierten en elementos de la *forma.*

Estamos aquí ante una síntesis de orden superior, superpuesta a la síntesis más primitiva que ya actuaba en la constitución de las cualidades táctiles «sencillas». Estas últimas, como ya vimos, integran cada una su propia serie temporal de sensaciones táctiles «atómicas», pero ahora pasan a su vez a formar parte de la unidad más amplia del orden espacial como materia prima del mismo. En este orden, la pluralidad crece conjuntamente hasta tomar una figura. El orden superior de la síntesis también proporciona a esta última un lapso de tiempo más largo para realizar su labor propia, lo cual implica el crecimiento de la memoria incluida en toda percepción. Pero lo que en el caso del oído resulta en un objeto temporal, en el del tacto resulta en la presencia de un objeto espacial: los datos registrados sucesivamente se inscriben en una matriz de simultaneidad estática.

Es probable que el único órgano capaz de notar realmente formas sea la mano humana, y el hecho de que el hombre posea en su mano un órgano táctil capaz de asumir algunas de las actividades diferenciadoras que generalmente realizan sus ojos es más que una mera casualidad. El más alto ejercicio del sentido del tacto, o más bien el uso que se hace de su contenido en información, tiene un lado espiritual que va más allá de toda mera receptibilidad sensible, y es este uso espiritual lo que acerca al tacto a los logros del sentido de la vista. Dicho brevemente, es la facultad de las imágenes, denominada clásicamente *imaginatio* o *phantasia*, la que hace posible esta utilización de los datos del sentido del tacto. Solo una criatura que posea la capacidad visual característica del hombre puede «ver» tocando. El nivel de percepción de formas del que dispone una criatura es esencialmente el mismo para los dos sentidos, por inconmensurables que sean sus respectivas cualidades específicas. Los ciegos pueden «ver» mediante sus manos, no porque carezcan de ojos, sino porque son seres dotados con la facultad general de la «visión» y están privados del órgano primario de la vista meramente *per accidens*.

3. *Comparación con la vista*

Estamos tratando de poner de relieve la peculiaridad de la vista por lo que hace a la simultaneidad de la presentación. Nuestra tesis es

que el medio en el que los demás sentidos presentan lo que se les da está constituido por series temporales. El oído, así pudimos comprobarlo, permanece por entero dentro de esta dimensión, por cuanto también los resultados de su síntesis, los objetos acústicos extensos (por ejemplo una melodía) conservan la sucesividad de los elementos poseída originalmente por la sucesión de la experiencia misma. No es que una melodía se oiga en una secuencia, sino que ella misma *es* una secuencia. La medida temporal es un aspecto esencial del *contenido* de la experiencia fónica.

En cambio, un dato visual, por ejemplo la presencia de un color, puede ser ciertamente de corta o larga duración, y esto puede que suponga una diferencia para los intereses del sujeto perceptor, pero no introduce variación alguna en el contenido empírico mismo. Esta cualidad cromática determinada no hace en sí misma referencia alguna al tiempo.

Por otra parte, al estudiar el sentido del tacto pudimos observar que ya la sensación «atómica» concreta encierra un elemento de tiempo como parte del contenido sensible mismo: del tiempo sin el cual una cualidad como «áspero» no puede ser «engendrada» para la experiencia, y solamente en el cual puede presentarse esa cualidad. Es más, pudimos observar también que la objetualidad táctil compuesta procede de una síntesis sucesiva de esas sensaciones de primer orden. Pero el resultado mismo de la síntesis, en el caso de la percepción de superficies y figuras, constituye una totalidad espacial, no una totalidad temporal, por lo que aquí nos encontramos ante una presentación de lo simultáneo mediante la sucesividad. En esta presentación, el orden temporal original de las sensaciones atómicas pierde toda importancia y ya no tiene voz en el contenido sintético, ahora «presente». Era únicamente la secuencia casual de la adquisición de datos, que se podría modificar *ad libitum* y seguiría arrojando siempre el mismo resultado, mientras que en el oído el orden temporal de la adquisición de datos es el orden del objeto mismo.

De este modo, parece que los tres sentidos estudiados se pueden distinguir entre sí con arreglo a la siguiente fórmula: oído = representación de la secuencia mediante la secuencia; tacto = representación de la simultaneidad mediante la secuencia; vista = representación de la simultaneidad mediante la simultaneidad. Esta última igualdad es válida sin perjuicio del hecho de que la simultaneidad de la representación visual contiene su propia referencia a posibles secuencias de «cumplimiento» adicional, para las cuales está abierta por principio la unilateralidad y por tanto la parcialidad de todo aspecto visual. También el siempre incompleto aspecto visual es representa-

ción de lo simultáneo mediante lo simultáneo, donde lo no dado está co-intendido en la concepción de lo dado.

Según esta fórmula, la vista conserva su peculiar estatus incluso cuando se la compara con el caso más desarrollado posible de actividad táctil. Podemos suponer que este último se da en los ciegos que han aprendido a obtener de los datos reunidos en su propia actividad táctil plena información sobre la figura y la situación de los objetos que les rodean. Pero incluso la más densa distribución de determinantes puntuales que se hayan ido reuniendo en el transcurso de prolongados actos de tacto, y que hayan sido puestos en referencia recíproca, deja espacios vacíos que deben ser rellenados por la imaginación. El conocimiento de la forma entera va creciendo progresivamente en esta serie de determinaciones parciales, y a partir de un cierto punto de ese proceso es «completo» a todos los efectos prácticos. Qué completo puede llegar a ser, es algo que se aprecia en la obra escultórica de retratistas ciegos.

Pero esa completitud es el fruto de la trabajosa síntesis de muchas percepciones puntuales que van integrando la forma simultánea: cuando, finalmente, la forma «está ahí» ante el ojo interior (!) se olvida la secuencia temporal de su constitución[2]. De este modo, nos vemos obligados a distinguir lo que en la vista es una sola cosa, a saber, por un lado la actividad inmediata del sentido mismo y, por otro, la actividad mediata de representación de la imagen que tiene lugar *con base* en la primera. Esta segunda actividad ya no es, en rigor, asunto del sentido del tacto, sino una especie de visión (o de imaginación) por medio del heterogéneo material táctil. Por muchos que sean los datos que se vayan registrando sucesivamente y puedan inscribirse en la contigüidad de la representación simultánea: nunca podrán llenar un horizonte como el que se desvela ante una sola mirada de los ojos. Es inevitable que queden espacios intermedios vacíos, y un horizonte en profundidad no percibido y situado más allá del mundo cercano de objetos que de hecho podemos tocar y que ofrecen resistencia al tacto.

4. *La vista y el tiempo*

Todo lo que tengo que hacer para ver es abrir los ojos, y el mundo está ahí tal y como era continuamente. Según hemos podido observar, otro es el caso del oído, mientras que, por su parte, el sentido del tacto tiene que ponerse manos a la obra y buscar los objetos median-

2. Cf. el excelente análisis de P. Villey, un ciego, en *Le monde des aveugles. Essai de psychologie*, Paris, 1914.

te el movimiento y el contacto corporales, lo cual restringe la relación con el objeto en cada momento a un solo caso concreto: la relación actualizada en cada momento particular está fijada por la elección precedente de la que surgió. En cambio, adaptando la mirada según corresponda en cada caso, la vista puede moverse selectivamente y sin contraer compromiso alguno por el campo visual, dado que este ofrece un panorama global todas cuyas partes integrantes están simultáneamente disponibles.

De esta presencia simultánea, la adaptación de la vista en cada momento no quita nada: la elección así tomada no ha fijado la libertad a costa de todas las demás posibilidades, sino que la vista puede disponer de estas en todo momento, y ninguna elección entre ellas implica (como sucede con el tacto) un tipo de obrar que transforme la situación existente entre el sujeto y lo que se encuentra frente a él, su entorno. Solo la simultaneidad de la imagen permite al espectador comparar y ver relaciones: no solo ofrece muchas cosas una sola vez, sino que las ofrece en su proporción recíproca, por lo que la objetividad procede predominantemente del sentido de la vista.

En lo que respecta al aspecto temporal como tal, la simultaneidad de la vista no solo ofrece ventajas prácticas, por cuanto permite ahorrar el tiempo que costaría ir reuniendo sucesivamente los múltiples datos, sino que también familiariza al espectador con toda una dimensión temporal que de lo contrario le quedaría vedada, a saber, la de la *presencia actual* como algo que va más allá de la experiencia puntual del fugaz «ahora».

En los demás sentidos, en cambio, ningún instante está cerrado en sí mismo, y ninguna dación de un instante habla solo por ella misma. El río de la sensación tiene que seguir fluyendo para añadir su continuación a la obra comenzada por el desaparecido «antes». A cada dato debe seguirle otro y otro, a fin de permitir que en ese proceso aparezcan las unidades de experiencia mayores. El sonido existe como secuencia: todo «ahora» suyo desaparece en lo que ya ha sido mientras él sigue resonando, por lo que detener el fluir de ese río e «inspeccionar» un «corte» momentáneo de él no querría decir obtener una instantánea del sonido, sino un fragmento atómico de él y, en rigor, nada de él. Pasar es algo que reside en la naturaleza esencial del «ahora» acústico, y «presencia actual» significa aquí para el oyente un mero nadar en la corriente del proceso. En el sentido del tacto nos encontramos en una situación semejante, solo que aquí la secuencia es más un proceso activo que mera recepción pasiva de datos. Pero en ninguno de los dos casos hay presencia estática; expresado platónicamente: son sentidos no del ser, sino del devenir.

Solo la representación simultánea del campo visual nos da coexistencia como tal, es decir, la co-presencia de cosas en *un* ser que las abarca todas en su común *presente*. Este presente, en lugar de ser una experiencia puntual, se convierte en una *dimensión* en la que las cosas pueden ser descubiertas repentinamente con la vista y puestas en relación todas con todas mediante la ambulante mirada de la atención. Esta ambulante contemplación, si bien tiene lugar *en* el tiempo, solo articula lo que se hizo presente a la primera mirada y permanece invariable durante la contemplación. El tiempo, que así pasa en la visión de conjunto, no se experimenta como un paso de contenidos que dejan su sitio a nuevos contenidos en el río de los sucesos, sino como la permanencia de ese flujo, como una identidad que es la extensión del «ahora» momentáneo y que por ello es, sin movimiento alguno, presente continuado y que se mantiene en tanto no se produzcan modificaciones en los objetos mismos.

Cuando sucede esto último, es decir, cuando comparece movimiento en el campo visual, el tiempo comienza a correr visiblemente. En realidad, solo la simultaneidad de la vista, con su «presencia» extensa de objetos duraderos, permite distinguir entre lo que se modifica y lo que permanece, y por tanto entre devenir y ser. Los demás sentidos viven todos ellos del cambio e informan del cambio, y no pueden practicar la distinción a que acabamos de referirnos. Por ello, solo la vista proporciona la base sensible sobre la cual el espíritu pudo concebir por primera vez la idea de lo eterno, de lo que nunca cambia y está siempre presente. La contraposición entre eternidad y temporalidad remite en último término a la idealización de la «presencia» experimentada visualmente como el continente de contenidos permanentes frente a la fugaz secuencia de las sensaciones no visuales. En la presencia visible de objetos el espectador puede descansar y disfrutar de un «ahora» ampliado.

No por prestar atención a estas amplias perspectivas hemos de olvidar la enorme ventaja que implica en la situación biológica disponer de una visión de conjunto instantánea de todo el ámbito de encuentros posibles. En el campo visual simultáneo se pone a mi elección, para mi *posible* obrar, una multiplicidad coordinada que todavía no se encuentra en comunicación activa conmigo. En este contexto, simultaneidad quiere decir tanto como elegibilidad, por lo que constituye un factor primordial en la libertad superior del animal que se mueve a sí mismo.

II. NEUTRALIZACIÓN DINÁMICA

La libertad de elección que acabamos de mencionar depende no solo de la simultaneidad de la presencia, sino al mismo tiempo del hecho de que al ver todavía no he sido reclamado por el objeto visto. Puedo elegir entrar en relación con él, pero también puede aparecer sin que su aparición implique ya comercio con el mismo. Por el hecho de que lo veo no queda decidida todavía ninguna de las formas de relacionarme con él entre las que puedo elegir. Ni yo ni el objeto hemos hecho hasta ese momento nada que pudiese determinar en un sentido concreto nuestra recíproca situación. Él me deja ser, al igual que yo le dejo ser a él.

A este respecto el tacto y el oído se distinguen netamente de la vista. La consecución de la vivencia táctil no es otra cosa que la apertura de relaciones efectivas con el objeto: es decir, ya la mera entrada en juego de este sentido modifica la situación existente entre mí y el objeto. Según vaya aumentando la información, serán necesarias otras modificaciones, cada una de las cuales actúa por simpatía sobre el objeto al tiempo que sobre mi cuerpo, con lo que es ya una fase de aquella relación práctica con el objeto para la que sería de suponer que mi información sensible me debería preparar antes. En el sentido del tacto, por tanto, carecemos de la clara separación entre los resultados teóricos de la información y el comportamiento práctico (libremente basado en ella) de que disfrutamos en la vista.

Una vez más, la constitución básica de un sentido y de sus condiciones físicas se revela como la raíz en el organismo de una distinción netamente espiritual que tiene lugar en el plano humano: la distinción entre teoría y praxis. Mientras que en el contacto el sujeto y el objeto se hacen mutuamente algo en el mismo acto en el que el objeto adquiere presencia fenoménica, la presencia visual me deja todavía totalmente libre por lo que hace a mi trato en ese momento con lo que así se me presenta, ya que al estar viendo ni yo ni el objeto hacemos nada.

Tampoco al oír tiene lugar obrar alguno por mi parte, pero sí, y tanto más, por parte del objeto. Las cosas no son audibles de la misma forma que son visibles, a saber, por su propia naturaleza: no pertenece a su desnudo ser emitir sonidos, mientras que sí le pertenece reflejar la luz. Por ello, no puedo elegir oír algo, sino que tengo que esperar hasta que a una parte de mi entorno le suceda algo que la haga sonar, y en ese momento el sonido impactará en mí, quiera yo o no. Y dado que aquello de lo que el sonido me da noticia es un suceso, y no meramente la existencia de cosas en su disposición recípro-

ca, no soy yo quien elige obrar, sino que la información acústica ya ha decidido por mí. Algo sucede cerca de mí, así me informa el oído, y tengo que reaccionar ante esa modificación del entorno, ya que me atañe como parte interesada y no me permite limitarme a observar: tengo que tensar mi atención en espera de lo que a continuación pueda venir de esa dirección, a la que estoy ahora vinculado en una situación dinámica[3].

Es la total falta de una situación dinámica de ese tipo —de esa irrupción de la causalidad en la relación— lo que distingue a la vista de los demás sentidos. No tengo que hacer otra cosa que mirar, y el objeto no resulta afectado por ello ni lo más mínimo; tan pronto haya luz, al objeto le basta con estar ahí para ser visible, y yo no resulto afectado por ello ni lo más mínimo. Y, sin embargo, el objeto es percibido en su estar cabe sí desde mi estar cabe mí; me está presente sin atraerme a su presencia. Con independencia de cuál sea en sentido físico la efectiva relación dinámica entre la fuente de luz, el objeto iluminado y el ojo que lo percibe: esta concatenación causal no constituye parte alguna del resultado fenoménico. La completa neutralización del contenido dinámico que tiene lugar en el objeto visual, la eliminación en su presentación de toda huella de actividad causal, es uno de los principales logros de lo que quisiéramos denominar «función de imagen» de la vista, y en el cómputo final arroja un sutil balance de ganancias y pérdidas para el patrimonio cognoscitivo del hombre, esa criatura eminentemente óptica.

En la columna de ganancias figura el concepto de la objetividad de la cosa tal y como es en sí misma a diferencia de la cosa tal y como me afecta, y de esta diferencia procede toda la noción de *theoria* y de verdad teórica. Además: la imagen se entrega a la imaginación, que puede proceder en su trato con ella prescindiendo totalmente de la presencia real del objeto original. Esta separabilidad de la imagen, es decir, de la «forma» respecto de su «materia», de la «esencia» respecto de la «existencia», es la base de la abstracción, y, por ello, de todo pensar libre. En la imaginación la imagen se puede modificar cuanto se desee. Esto también se puede decir de lo acústico, a partir de lo cual la «imaginación» puede componer su propio mundo de sonidos

3. Todavía no hemos sometido a consideración el hecho de que los sonidos pueden estar *dirigidos* específicamente a mí, que su emisión en forma de grito, gruñido o discurso puede pretender despertar mi atención: en ese caso, el propósito de comunicar algo refuerza la pretensión dinámica que la situación acústica como tal dirige al oyente. (Las señales visuales no tienen esa capacidad inmanente o natural de forzarme a que les preste atención, sino que si adquieren algo de ella se debe a una convención simbólica.)

libremente creado. Solo que este último carece de toda referencia al mundo de las cosas, y por ello no desempeña función cognoscitiva alguna, mientras que incluso el más libre ejercicio de fantasía visual conserva esa referencia y puede revelar propiedades y posibilidades del mundo externo, como nos muestra la geometría. Únicamente la peculiar «indiferencia» causal de la presencia visual proporciona el material y fomenta la actitud precisos para estos logros del espíritu.

En la columna de las pérdidas debe figurar precisamente la misma propiedad que hace posibles esos desarrollos superiores, a saber, la eliminación del nexo causal del seno del testimonio visual. La pura presentación de la forma que la vista permite cela su propia procedencia causal, y a la vez todo aspecto causal de sus objetos, dado que la clausura en sí mismos de estos últimos frente al observador se convierte simultáneamente en la clausura en sí mismos de unos frente a otros. A ninguna experiencia de la fuerza, a ninguna cualidad relacionada con el impulso y la causalidad transitiva se le permite la entrada en la naturaleza de la «imagen», por lo que todo edificio conceptual erigido únicamente sobre este testimonio tiene que mostrar el hiato en la conexión recíproca de las cosas que Hume observó. Esto únicamente significa que tenemos que completar el testimonio de la vista con otros de procedencia distinta y que en la exclusividad de la *theoria* se suelen olvidar con demasiada frecuencia.

Contemplemos más de cerca este *détachement* que hace del sentido de la vista el más libre y simultáneamente el menos «realista» de los sentidos. La realidad se da a conocer primariamente en la resistencia que forma parte de la experiencia táctil. En efecto, el contacto físico es más que la contigüidad geométrica, ya que implica un cierto choque. Con otras palabras: el tacto es aquel sentido —y el único— en el que la percepción de la cualidad va mezclada normalmente con la experiencia de la fuerza, y dado que esta es recíproca no le permite al sujeto permanecer pasivo. Cabe decir así que el tacto es el sentido en el que se produce el encuentro originario con la realidad *qua realidad*: introduce en la experiencia sensible la realidad de su objeto, y lo hace concretamente en virtud de aquello que le permite superar la mera sensibilidad, a saber, en virtud de los componentes de fuerza incluidos en su composición original. El sujeto perceptor puede incrementar por su parte esos componentes ejerciendo voluntariamente una presión opuesta a la del objeto que le afecta. Por esta razón, el tacto es la verdadera prueba de la realidad: puedo disipar toda sospecha de una ilusión cogiendo el objeto sospechoso y comprobando su realidad en la resistencia que opone a mis intentos de desplazarlo. Expresado aún de otra manera: la realidad externa se hace evidente

en el mismo acto y junto con la evidencia de mi propia realidad, a saber, en mi acción transitiva. Al sentir mi propia realidad en cualquier clase de *esfuerzo* que yo haga, siento también la realidad del mundo. Y todo encuentro con algo distinto de mí mismo me supone un esfuerzo.

La facilidad con que opera la vista es un privilegio que, como contrapartida a la exención del esfuerzo, implica la renuncia a la remuneración que reciben los sentidos más bajos. La vista no exige una notable actividad por parte del objeto, ni tampoco por parte del sujeto. Ninguno de los dos se inmiscuye en la esfera propia del otro: se dejan ser el uno al otro lo que son y como son, y de esta manera es como surgen el objeto cerrado en sí mismo y el sujeto cerrado en sí mismo. La inactividad de lo contemplado respecto de su contemplador no disminuye por el hecho físico de que por parte del primero interviene un cierto hacer (la emisión de luz) como condición de que sea visto. Las singulares propiedades de la luz[4] permiten que en el producto de la percepción desaparezca toda génesis dinámica, de manera que en la vista el sujeto perceptor queda libre de cualquier complicación causal con la cosa percibida. La vista nos permite dar ese paso atrás que nos pone a salvo de la agresividad del mundo, nos otorga la posibilidad de observarlo y abre un horizonte para la atención selectiva.

El precio que para ello hemos de pagar es la desactivación y la abstracción de la realidad, que de ese modo queda despojada de toda su fuerza primaria. Repitiendo algo que ya hemos dicho (ver más arriba, p. 50): el objeto, permaneciendo en sus límites, está frente al sujeto al otro lado del abismo abierto por la desaparición de la conexión en términos de fuerza. La distancia respecto del fenómeno proporciona una «imagen» neutral, y esta última, a diferencia del «efecto», puede ser contemplada y comparada, retenida en la memoria y recordada, modificada por la imaginación y combinada con otras a voluntad. La esencia es así separable de la existencia, y con ello es posible la teoría. No se trata de otra cosa que de la libertad fundamental de la vista y del elemento de abstracción que le es propio y que se prolonga en el pensamiento conceptual. Y de la percepción

4. La pequeñez de las perturbaciones de que consta la luz es la causa de todas las ventajas de cierta importancia que presenta la vista cuando se la compara con los restantes sentidos: el largo alcance, la emancipación de la situación causa-efecto, su sustitución por una imagen en reposo, la representación simultánea de una multiplicidad y la extrema finura y exactitud de la «proyección» punto por punto que tiene lugar en la reproducción de dicha multiplicidad.

visual heredan el concepto y la idea el modelo ontológico de objetividad creado por la primera.

Por tanto, siempre que se hable de las ventajas que implica la emancipación causal de la vista se debe añadir que esa emancipación también tiene como resultado la mudez causal de sus objetos. Más que cualquier otro sentido, el de la vista nos niega la experiencia de la causalidad: la causalidad no es un dato visual. Y mientras las percepciones en general (*impressions and ideas*) no sean sino ejemplos más o menos perfectos del modelo constituido por las imágenes visuales, Hume tendrá razón en negar que posean información causal. La vista, con todo, no es el caso primario de percepción sensible, sino el más sublime, y tiene como infraestructura a las funciones elementales en las que trata con el mundo de modo tangible. El rey no es rey si carece de súbditos. Para no falsear la realidad, la vista debe aceptar el complemento del testimonio que aportan los demás estratos de la experiencia, especialmente la capacidad de moverse y el sentido del tacto, y si rechazase orgullosa el veredicto de estos últimos su verdad sería estéril[5].

III. DISTANCIA ESPACIAL

Ni la simultaneidad de la presentación ni la neutralidad dinámica serían posibles sin la distancia. Algo múltiple solo puede ser representado de modo simultáneo si no se agolpa en mi más inmediata cercanía, en la que cada objeto observado taparía a los restantes. Y no se podría neutralizar la causalidad si el objeto irrumpiese en mi esfera corporal privada o en sus proximidades.

Pues bien, el de la vista es el sentido a distancia ideal. La luz se propaga más rápidamente que el sonido o el olor, y no sufre modificación alguna en su trayectoria, recorra la distancia que recorra. Es más, la vista es el único sentido en el que las ventajas no están en la cercanía, sino en la distancia: la mejor perspectiva no es en modo alguno la más cercana, sino que para obtener la perspectiva correcta hemos de tomar la distancia correcta, que puede variar con los diferentes objetos y fines que persigamos, pero que siempre actúa como un rasgo positivo y no como una deficiencia de la presencia fenoménica del objeto. Mediante una distancia que llegue hasta cierto punto, la vista gana en claridad de los detalles, y más allá de ese punto

5. Para un estudio más detallado de este problema, cf. más arriba la sección «Causalidad y percepción» del capítulo 2.

en amplitud de la visión de conjunto, en corrección de las proporciones y, dicho en general, en integración. Damos deliberadamente un paso atrás y abrimos distancia para contemplar el mundo, es decir, objetos como partes de este, y también para que no nos moleste la extrema cercanía de lo que *solo* deseamos ver, todo ello a fin de que nuestra atenta observación conserve toda su libertad para enjuiciar lo que ve.

Distinto es el caso de los otros dos sentidos a distancia, el oído y el olfato. Este último nunca gana con la distancia, sino que con ella siempre pierde. Y aunque dentro de un estrecho círculo de vecindad local también el oído puede tener una distancia óptima, y una excesiva cercanía (por ejemplo respecto del gran volumen de sonido de una orquesta) puede dañarlo, retroceder más no le abrirá nuevas «vistas» que compensen la pérdida de claridad, como sucedía con el sentido de la vista, por lo que su caso se parece entonces más bien al del olfato. Ambos pueden tender un puente que supere la distancia, esto es, que supere algo que de suyo constituye una desventaja y cuyo aumento supone siempre una pérdida para ellos, y siempre estarán inclinados a obtener una mejor noticia perceptiva eliminando en lo posible la distancia.

Junto a este aspecto cuantitativo, hemos de hacer especial hincapié en el *modo* en que al ver se experimenta la distancia. Cuando el sonido o el olor me dan noticia de un objeto como distante, no me informan acerca del estado del espacio intermedio. En cambio, en la vista el objeto se me muestra *a través de* la distancia intermedia, que por tanto queda incluida en la percepción junto con todos sus «pasos» potenciales. Cuando miro el objeto lo veo «frente a mí», y en esta situación es visible como el punto en el que termina un trayecto que va de mí hacia él y que está ahí abierto ante mí. La comparecencia a través de una distancia abre por tanto la distancia misma como algo que me es dado cruzar si así lo deseo, me invita al movimiento hacia delante y pone a mi disposición el espacio intermedio. El dinamismo de la profundidad de la perspectiva me une con dicho punto final proyectado.

Este punto final siempre es arbitrario, y mi mirada, también cuando está ajustada para observarlo, incluye como trasfondo el campo abierto de otras presencias situadas tras él, a la par que él incluye en sí mismo, como una corona solar que se va apagando hacia los bordes, la pluralidad co-presente en la superficie. Este indefinido «etcétera», del que la percepción visual está enteramente penetrada, constituye un potencial siempre dispuesto para la actualización, y especialmente el «etcétera» que se prolonga en la profundidad del

espacio es el lugar en que surge la idea de *infinitud*, cuya base empírica no podría ser proporcionada por ningún otro sentido.

Es cierto que también el sentido del tacto, junto con el movimiento local, incluye la conciencia de una posible continuación hasta el siguiente punto, de este al ulterior, y así sucesivamente. Pero el sentido del tacto no alude ya en su contenido sensible de cada momento concreto a esas realizaciones inminentes, que vienen a ser un borde en el que el centro se va difuminando y desapareciendo constantemente. En el campo visual son precisamente este continuo fluir y desembocar de la región de ignición en zonas situadas en un trasfondo cada vez más lejano, y su desvanecimiento hacia los bordes, lo que convierte al «etcétera» en más que en una posibilidad vacía: la disposición co-representada del campo a dejarse atravesar es un rasgo positivo que lleva la mirada siempre más allá, por cuanto el contenido dado se convierte por sí mismo, por así decir, en otros contenidos ulteriores y desaparece en ellos. En el tacto no se da esa fusión de contenido actual y contenido potencial; solamente se es consciente de la posibilidad abstracta de sustituir el contenido actual por otro posterior, y el conjunto total tiene que ir constituyéndose paulatinamente en virtud de la progresiva adición de partes discretas.

En cambio, la vista contiene en cada momento dado una multiplicidad *infinita*, y sus propias condiciones cualitativas abren el camino hacia lo que está más allá de ellas. El despliegue del espacio ante nuestros ojos, bajo la magia de la luz, lleva en sí el germen de la infinitud como un aspecto de lo sensible mismo. Su versión conceptual en la noción de infinitud es un paso que se da más allá de la percepción, pero un paso que partía de esa base. El hecho de que podamos mirar dentro de la profundidad ilimitada del universo fue sin duda de inmensa importancia para la formación de nuestras ideas.

Para volver al fenómeno directo de la distancia visual: es fácil comprender que ya gracias a esta ampliación del horizonte de información el sentido de la vista concede a quien lo posee una enorme ventaja biológica. Saber a distancia es lo mismo que saber de antemano. Ese salir al espacio, sin que ello implique todavía compromiso alguno, es una ganancia de tiempo para el comportamiento adaptativo: sé con la suficiente antelación con qué tengo que contar. La percepción de objetos lejanos implica por ello un inmediato incremento de *libertad*, debido sencillamente a la ampliación del campo temporal de posibilidades de actuar permitida por el distanciamiento del objeto de la acción. Igualmente, ya observamos más arriba que la simultaneidad del tener representativo implica un incremento de libertad debido a la ocasión de elegir que dicha simultaneidad ofrece

en la pluralidad representada. Ya se dijo también que estos dos aspectos de la libertad de la vista están estrechamente vinculados entre sí. Su unión en uno y el mismo acto es la conquista más eminente de la libertad en el reino de los sentidos.

No sería correcto decir que la vista trae lo remoto más cerca de nosotros. Lo que hace, más bien, es dejarlo en su distancia, y cuando esta es lo suficientemente grande puede colocar el objeto observado fuera de la esfera del trato posible y de la relevancia posible para el entorno. En este caso, la distancia perceptiva (en el espacio) puede convertirse en distancia espiritual (en la actitud) y permitir que se dé el fenómeno de la contemplación «desinteresada», ese esencial avance hacia lo que denominamos «objetividad», otra de cuyas condiciones era la neutralidad causal.

Volvamos por un momento al comienzo: la parcialidad de la filosofía antigua en favor de uno de los sentidos corporales. Nuestro estudio ha mostrado que algunas de las razones de esa parcialidad residen en las cualidades propias del sentido de la vista. Incluso hemos encontrado en cada uno de los tres aspectos en atención a los cuales estudiamos ese sentido la base de un concepto fundamental de la filosofía. La *simultaneidad de la presentación* nos proporciona la noción de presencia duradera, el contraste entre el cambio y lo inmutable, entre el tiempo y la eternidad. La *neutralización dinámica* nos proporciona la forma como distinta de la materia, la esencia como distinta de la existencia y la diferencia entre teoría y praxis. La *distancia*, finalmente, nos proporciona la noción de infinitud.

El espíritu, así, marchó en la dirección que le indicaba la vista.

Apéndice

VISTA Y MOVIMIENTO

La «nobleza de la vista» se concentraba en la cualidad no-dinámica del mundo visible y en la transmutación «paralizante» obrada por la vista, que permite obtener ese destilado de la realidad. También pusimos de relieve la necesidad que tiene la vista de ser complementada cognitivamente por otros sentidos y por la esfera de la acción. Tenemos que añadir ahora que esta última, esto es, la *capacidad de movimiento de nuestro cuerpo* en general, no es una ayuda a la que se recurra *post hoc*, sino que es ya un factor de la constitución original de la vista y del mundo visto, por mucho que esta génesis quede olvidada en el resultado consciente.

Para que nuestra propia permanencia teórica en la «nobleza» contemplativa del producto terminado no parezca un olvido similar por nuestra parte, serán necesarias algunas observaciones sobre la participación del *movimiento* en la elaboración de ese producto. Como es natural, esas observaciones llevan implícita la pregunta más general acerca de la participación de la praxis en la generación de algo aparentemente tan «teórico» como el mundo percibido, o incluso la pregunta todavía más general acerca de nuestro cometido activo en la organización de los datos que nos proporcionan nuestros sentidos. Aquí nos interesa especialmente lo visual: aunque *no* consideramos la vista como un *modelo* para los demás sentidos, con todo la extrema emancipación que alcanza pone en cuestión más que cualquier otro sentido la tesis de la dependencia de la percepción respecto de la acción, de modo que lo que de esa dependencia se siga encontrando sin embargo en la vista debería valer *a fortiori* para el resto menos privilegiado.

Kant formuló la pregunta acerca de la organización de nuestro material perceptivo para el conocimiento como la pregunta acerca de la participación relativa en ese proceso de la «receptividad» y de la «espontaneidad», de los componentes pasivos y de los componentes activos de nuestro ser. Pero por «actividad» él entendía en este contexto únicamente la actividad espiritual (la articulación formal del material sensible por las categorías del entendimiento), no la acción corporal de la persona psicofísica en su comercio práctico con el mundo. Es llamativo qué poca atención ha encontrado el poder sobre nuestros miembros en la larga historia de este problema. Para Kant, el sujeto «teórico» se basta a sí mismo para cumplir la tarea cognitiva de construir a partir de datos primitivos un todo de experiencia dotado de sentido al que se denomina «mundo», mientras que el sujeto «práctico» —que se convierte en tal movido por el acicate de las necesidades o de la voluntad moral— actúa en un mundo y sobre un mundo que ya está constituido por las facultades teóricas de la sensibilidad y del entendimiento.

El de Kant no es más que un ejemplo de una posición dominante durante largo tiempo: la noción de un sujeto teórico, separable de la praxis, y más aún la idea de que la «mera» sensibilidad y el conocimiento sensible son de naturaleza pasiva o receptiva, están profundamente enraizadas en la tradición filosófica y han determinado decisivamente la marcha de la teoría del conocimiento. Los movimientos contrarios a esta posición y que aspiraban a corregir su parcialidad (comenzaron con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel e incluyen el fuerte y decidido programa del pragmatismo) corren el natural

peligro de dejarse llevar a la parcialidad opuesta. Las siguientes observaciones limitadas toman «obrar» en su sentido primario de «moverse», esto es, de mover el propio cuerpo y a través de él otras cosas, y dado que en este contexto lo «pasivo» está representado por la afección sensible, se puede considerar que el tema de las reflexiones que siguen es la relación recíproca existente entre la sensibilidad y la capacidad de moverse.

En su clásico *Essay towards a New Theory of Vision* (1709), Berkeley defendía la tesis de que los datos visuales deben su sentido espacial (tridimensional) a la correlación con datos táctiles paralelos que sirven de comprobación de los primeros. Dicho de modo más general, sostenía que nuestra percepción de objetos y su matriz espacial son el resultado de una síntesis espiritual de lo dado por los sentidos de la vista y el tacto, con una decidida primacía del segundo. En su forma más genuina —según la cual lo «plano» de la vista carece de distancia respecto del espectador y por tanto de toda referencia exterior— la tesis de Berkeley ha sido refutada por la moderna psicología, que ha demostrado experimentalmente la profundidad espacial de las sensaciones ópticas ya en las más tempranas edades, esto es, de manera que no cabe decir que esas sensaciones estén precedidas por las correspondientes experiencias táctiles. En la actualidad no hay duda alguna de que la vista es estereoscópica y capaz de distinguir distancias por sí misma, es decir, con independencia de cualquier enseñanza exterior, y que por tanto la percepción del espacio es un logro originario del sentido de la vista.

Sin embargo, lo anterior no basta para responder por completo a la pregunta general que se halla tras la teoría de Berkeley: qué cometido desempeña la actividad del propio cuerpo, es decir, la motilidad, en la constitución sensible del espacio que rodea al sujeto. En efecto, el elemento de actividad presente en el tacto, no sus cualidades sensibles específicas, era lo que le daba la ventaja en términos de «realidad» que según Berkeley le convertía en preceptor de la vista, meramente receptiva en su opinión.

Aquí, en el *movimiento*, estamos de hecho ante un factor que, no obstante la espacialidad originaria de lo meramente visto, es el primer garante de la corporeidad real de las figuras vistas y de la elaboración de un espacio independiente en el que se distribuyen. Obsérvese que el movimiento, para poder surtir este efecto, tiene que ser una actividad mía, es decir, debe tratarse de un movimiento «premeditado» o «dirigido»: solo como un acto con arreglo a fines puede el movimiento contribuir decisivamente a organizar el mundo perceptivo. De hecho, se puede decir que el auto-movimiento es el principio de orga-

nización espacial de cada sentido, así como el instrumento de la síntesis de todos ellos hacia el logro de una objetividad común.

Por lo que hace al sentido del tacto, ya hemos explicado en el capítulo precedente cómo en la exploración de un cuerpo palpándolo (por ejemplo en la oscuridad) la dirección de los movimientos voluntarios de mis miembros —con mi cuerpo como sistema de referencia— es lo que proporciona el marco de coordenadas dimensionales en las que se insertan las sucesivas sensaciones de contacto. Aquí querríamos repetir únicamente que sin este aspecto cinestésico del complejo proceso de tacto no sería posible llegar a reunir en el curso de dicho proceso los datos locales particulares en una serie concatenada, ni tampoco obtener como resultado final la cristalización de los mismos en una forma simultánea completa.

Lo que es patente en el caso del tacto, a saber, que su rendimiento cognoscitivo depende del movimiento, no parece aplicable a la vista, al menos en un primer momento. ¿No era precisamente lo más señalado del capítulo que la vista es el sentido del observador pasivo por excelencia, de modo que la contemplación de las cosas y del mundo en su conjunto no solo es compatible con un estado de completa calma, sino que esa calma parece ser incluso el marco óptimo para la atención y la contemplación visual? ¿Acaso no derivábamos toda la contraposición de «teoría y praxis», y con ella la de *vita contemplativa* y *vita activa*, precisamente de este aspecto de la vista? No negamos nada de ello. Y, sin embargo, no seríamos capaces de «ver» si no nos hubiésemos movido antes. Por ejemplo, no veríamos el mundo ordenado en profundidad según un esquema definido, a la par que extendiéndose y alejándose de nosotros sin límites, pero de modo siempre determinable, si no fuésemos más que criaturas dotadas de vista, esto es, si no fuésemos también criaturas que se pueden mover en el espacio y que ya se han movido antes en él.

El hecho fundamental es, naturalmente, que la vista es la función parcial de todo un cuerpo que vivencia su implicación dinámica en el entorno al sentir su posición y sus cambios de posición. Que «poseemos» un cuerpo del que los ojos son una parte es en realidad el factor primario de nuestra «espacialidad»: un cuerpo que no solo ocupa geométricamente un volumen en el espacio, sino que está en constante interacción física con el mundo, incluso cuando permanece en reposo (por ejemplo debido a la mera fuerza de gravedad). Sin este trasfondo de sensaciones corporales no visuales, y sin la experiencia acumulada de los movimientos ya efectuados, los ojos no podrían proporcionarnos por sí mismos conocimiento alguno del espacio, a pesar de la extensión inmanente del campo visual.

Se puede fundamentar esta tesis en diferentes planos. Así, sería posible mostrar cómo asir los objetos, toquetearlos y manipularlos, es lo que proporciona al niño pequeño la experiencia básica de la corporeidad de las cosas que ve y del orden de distancias que asigna a las sensaciones ópticas. O también se podrían aducir los numerosos ajustes neuromusculares que intervienen en el acto visual mismo (giro del globo ocular, ajuste del cristalino, etc.: todas ellas acciones motoras diminutas e involuntarias) y que permiten a las sensaciones ópticas adquirir su referencia objetiva. Se podría asimismo señalar la orientación espacial proporcionada al sujeto por las «direcciones» físicas del cuerpo mediante la sensación orgánica de derecha e izquierda[6], delante y detrás[7], arriba y abajo: una sensación cuya actualización siempre incluye una cierta alusión al movimiento. Sin embargo, el punto que me gustaría tratar es otro: la dependencia de la *perspectiva* óptica respecto del *movimiento por el espacio*.

Se estará de acuerdo en que el conocimiento de la perspectiva incluye la conciencia de los potenciales desplazamientos visuales que acompañarían a un cambio de posición del observador, es decir, a un movimiento por su parte. La capacidad de conservar la identidad de la distribución de objetos a lo largo de una secuencia de esos aparentes desplazamientos es una condición necesaria para comprender la distorsión perspectivista. Podría parecer por ello que la exigencia correspondiente es que se recuerde la experiencia de esos esquemas de desplazamiento en conexión con el movimiento, es decir, que se conserven en la memoria los movimientos por el espacio efectuados en el pasado.

6. Cf. el breve escrito de Kant *Sobre el primer fundamento de la diferencia de regiones en el espacio* (desarrollado en *¿Qué quiere decir orientarse en el pensamiento?*, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense [*Excerpta philosophica*], Madrid, 1995), en el que señala que la diferenciación de direcciones identificables en el espacio visual se apoya en nuestra sensación de una diferencia cualitativa entre el lado derecho y el izquierdo de nuestro cuerpo: si Dios alterase de una noche para otra todo el aspecto del cielo estrellado, convirtiéndolo en su imagen especular, no podríamos notar la diferencia sin recurrir a dichas sensaciones corporales cualitativas, dado que la configuración puramente geométrica no presentaría cambio alguno.

7. Significativamente, el cuerpo de la mayoría de los animales dotados de libertad de movimientos (todos los vertebrados) muestra una estructura axial. La mayor parte de las veces esa estructura coincide con la dirección principal —esto es, hacia delante— de su movimiento. La posición erecta del hombre es la excepción más importante a esa regla. (Acerca del sentido profundo de esa posición peculiar del hombre cf. el excelente estudio de Erwin Straus «Die aufrechte Haltung», en *Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1960; cf. en esa misma obra acerca del tema de este apéndice el estudio «Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung».)

Pero esto no es todo. En efecto, ¿cómo se ha experimentado el movimiento mismo como movimiento, si su evidencia no es otra cosa que desplazamiento visual? El círculo gnoseológico resulta patente. Es aquí donde el movimiento llega a ser decisivo como *acción*. Una semilla que navegase por el viento, si estuviese dotada de ojos (pero sin el aparato muscular propio de estos) percibiría en el mejor de los casos una secuencia temporal de multiplicidades visuales en dos dimensiones que estarían constantemente desapareciendo y dejando paso a sus sucesoras, mientras que las figuras aumentarían y disminuirían en magnitud, modificarían su entorno, abrirían y cerrarían sus filas, se solaparían y volverían a separarse: una serie de cambios caleidoscópicos con un modelo determinado, pero carente de sentido y de toda referencia a una posición y a dimensiones definidas por esta. Por ello, todos sus cambios de lugar no le servirían para obtener una percepción del espacio ni para poner en relación el paso de las imágenes con el espacio recorrido.

La diferencia entre este caso imaginario y el caso real del animal que se mueve reside en que este último cambia de lugar mediante un intercambio de acción mecánica con el medio que le ofrece resistencia y a través del que o sobre el que se mueve. El necesario esfuerzo muscular significa que el movimiento relativo es más que un mero desplazamiento de la respectiva posición geométrica: en virtud de ese juego alternativo de fuerzas la situación geométrica se convierte en una situación dinámica, que, debido precisamente a ese mismo carácter, nos hace accesible también el aspecto geométrico. La autopercepción cinestésica («propiocepción») de la actividad motora guía al organismo en la sucesiva construcción de distancia espacial y de dirección a partir de las fases del movimiento que él ejecuta de hecho.

Una vez en posesión del saber que esas experiencias de movimiento me dejan en herencia, puedo de hecho contemplar el mundo también desde mi emplazamiento inmóvil y comprenderlo en la profundidad, en la perspectiva y en el orden de sus direcciones que se extienden en diferentes rumbos. Puedo ser entonces el observador estacionario e inactivo que deja pasar el espectáculo del mundo ante sus ojos como si estuviese ante una pantalla de cine. Pero esta situación contemplativa es fruto de mi actividad anterior: que me he desplazado realmente por el espacio, me he dirigido a un objetivo, he modificado la dirección de mi movimiento, he puesto en relación el tiempo empleado con el trayecto recorrido, he medido mi esfuerzo por relación a los resultados visuales de la modificación: todas estas posibilidades, así como la posibilidad siempre presente de volver a realizar los mismos actos, subyacen a aquella presencia aparentemen-

te estática del espacio de la que disfruta la vista, y sacian a dicha presencia con su saber.

Podemos decir por ello que la posesión de un cuerpo en el espacio que sea parte del espacio que se trata de experimentar, así como capaz de moverse a sí mismo en juego con otros cuerpos, es la condición previa para ver el mundo. Estamos por tanto ante la paradoja de que algo dinámico, un proceso, es lo que constituye el marco de la experiencia estática, a saber, un sistema de coordenadas espaciales (direcciones) con mi cuerpo como punto cero. Y el ejemplo del sentido que parece estar más libre de semejante mezcolanza muestra que la motilidad, que para su ejercicio necesita de sensaciones de los sentidos, está implicada a su vez en la constitución básica de la sensibilidad, en la medida en que esta última sea más que el mero registro de estímulos exteriores: con otras palabras, siempre que se aspire a que las sensaciones de los sentidos se eleven al nivel de la percepción[8].

8. De aquí se sigue, dicho sea de paso, que la mónada leibniziana, que «refleja» el universo «en perspectiva» desde su propio «punto de vista» (téngase en cuenta la utilización del modelo visual), sin «hacerle nada» a ese universo en virtud de interacción alguna con él, es un concepto que se contradice a sí mismo: en la naturaleza de la percepción misma reside que el perceptor también *tiene que ser* un «agente».

9

HOMO PICTOR: LA LIBERTAD DE LA IMAGEN

OBSERVACIÓN PRELIMINAR

La pregunta acerca de la naturaleza del hombre se puede formular como la pregunta acerca de lo que distingue al hombre de los demás seres vivos, y por tanto del animal. La pregunta acerca de las diferencias, acerca de la *differentia specifica* del hombre, se puede formular como la pregunta acerca de una característica en la que esa diferencia se haga patente y se exprese de modo totalmente convincente. Ahora bien, la pregunta acerca de esa característica solo puede plantearse y resolverse adecuadamente en el marco de condiciones rigurosas y establecidas *ex professo*.

Una condición perfectamente rigurosa para un experimento heurístico consiste en ponerse en la situación ficticia (hoy no tan fantásticamente ficticia) de unos viajeros por el espacio que llegan a otro planeta y quieren saber si entre los seres vivos del mismo, enteramente extraños para ellos, hay «hombres». La situación es perfectamente rigurosa, y por ello ideal desde el punto de vista heurístico, porque renuncia a cualquier apoyo o pista que pudiese prestarle en forma de juicios previos la familiaridad morfológica, a la vez que se sustrae a toda posible tentación de utilizar el mero parecido fenoménico como criterio para reconocer lo humano. Es decir, «humano» tiene que designar algo que justifique la asignación de ese término incluso ante la más extrema disimilitud física.

Con ello se plantea la pregunta acerca de las características, esto es, acerca de los medios de reconocimiento, y, en la medida en que eso sea posible, acerca de un criterio preferente que atestigüe precisamente esa igualdad esencial del ser, o la igual diferenciabilidad res-

pecto del animal, con independencia de la estructura orgánica. El criterio de reconocimiento en cuestión debe ser inequívoco y primitivo. Tiene que ser además un tipo de acción o el resultado de la misma. Ahora bien, ¿qué podríamos aceptar en tales circunstancias como una evidencia concluyente, y qué cabría concluir con base en ella? Es decir: por encima de su validez meramente intuitiva, ¿qué podríamos aprender de ella sobre la naturaleza del hombre?

El experimento heurístico completo tendría que valorar los méritos relativos de las diferentes manifestaciones de la vida —por ejemplo herramientas, tumbas, hogueras— que pudiesen ser consideradas como la evidencia que se está buscando, a fin de determinar si son o no concluyentes y cuál es su respectivo rendimiento filosófico. La mejor justificación de la elección en que se basa la siguiente investigación será la que aporten sus resultados. Aquí diremos solamente que no atribuimos a esa elección tal importancia que la consideremos excluyente de otras elecciones posibles: se podría tomar como punto de partida cualquiera de las otras tres manifestaciones mencionadas.

Una cierta excelencia hermenéutica de la imagen con la que sí queremos contar es su relativa *sencillez*, especialmente si la comparamos por ejemplo con el lenguaje. Este último es probablemente más constitutivo y central para el hombre, pero en su complejidad también más difícil de estudiar y, en cualquier caso, su interpretación tiene una carga filosófica previa mucho mayor y que por lo mismo está sujeta a muchas más discusiones. Además, la condición que hemos aceptado, la reconocibilidad del lenguaje desde fuera —dada la indiferenciación física de su manifestación simbólica como tal, que no es su propia evidencia— añadiría un problema secundario, el de las características que permitiesen identificar la característica buscada, ajeno a la tarea de que en realidad se trata. Pero, sobre todo, el concepto de «lenguaje» de la filosofía contemporánea, al igual que el de «razón» o el de «pensamiento», es tan inseguro, y la unanimidad al respecto que cabe dar por supuesta tan débil, que ya eso bastaría para considerar que el «lenguaje» no es apto para la consecución del objetivo elemental-teórico que aquí perseguimos. Hay mejores esperanzas de lograr un acuerdo previo acerca de qué es una imagen que acerca de qué es una palabra. De hecho, bien puede suceder que la comprensión de la escueta capacidad de hacer imágenes contribuya a una mejor comprensión del mucho más complicado problema del habla.

I. ¿QUÉ ES UNA IMAGEN?

Nuestros investigadores venidos del espacio entran en una cueva y observan en sus paredes líneas u otras configuraciones que tienen que ser de origen artificial, no cumplen función estructural alguna y presentan una similitud óptica con esta o aquella otra de las formas de vida que cabe encontrar fuera de la cueva. De sus labios brota la exclamación: ¡esto lo tienen que haber hecho «hombres»! ¿Por qué? Para ser válida, esta evidencia no necesita la perfección de los frescos de Altamira. El dibujo más tosco o infantil tendría el mismo valor probatorio que el arte de Miguel Ángel. ¿Probatorio de qué? De la naturaleza más que animal de su creador, y de que se trata de un ser potencialmente hablante, pensante, dotado de inventiva, en suma, de un ser «simbólico». Y dado que aquí, a diferencia de lo que sucede por ejemplo con la técnica (con el uso de instrumentos), la evidencia no es una cuestión de grados, su naturaleza formal debe bastar para que nos revele lo que tenga que revelarnos.

¿Qué capacidades y actitudes se ponen por obra en la elaboración de imágenes? Para dar base a nuestra espontánea convicción de que un mero animal no haría ni podría hacer una imagen es suficiente, ya de entrada, la inutilidad biológica de cualquier mera representación. Los artefactos animales tienen un empleo físico directo en la persecución de fines vitales, como la alimentación, la reproducción, el esconderse, la hibernación. Son algo en el contexto causal de otra cosa distinta. En cambio, la representación de algo no introduce modificación alguna en el entorno ni en el estado del propio organismo. Un ser que hace imágenes es, por tanto, un ser que o bien se da a la elaboración de cosas inútiles o bien tiene otros fines que los biológicos, o puede perseguir estos últimos de otro modo que mediante el empleo instrumental de cosas. En cualquier caso, cuando representamos un objeto mediante una imagen nos lo apropiamos de un modo nuevo, no práctico, y precisamente el hecho de que el interés en él puede adherirse a su *eidos* muestra que estamos ante un nuevo tipo de relación con los objetos.

Antes de que sigamos adelante tenemos que determinar qué es una imagen, o a través de qué propiedades una cosa se convierte en la imagen de otra.

1. En primer lugar tenemos la propiedad del parecido. Una imagen es una cosa que presenta un parecido con otra cosa inmediato, o reconocible siempre que se desee.

2. El parecido se ha producido a propósito: la cosa que lo muestra es, en lo que a esta propiedad se refiere, un artefacto. Un parecer-

se natural de una cosa a otra no convierte a la primera en imagen de la segunda[1]. Lo artificial y por tanto deliberado de la similitud presente en una de las dos cosas que se parecen entre sí debe ser tan reconocible como la similitud misma. La intención externa del productor sigue viviendo en lo producido como una intencionalidad interior, la intencionalidad de la representación, que se comunica a quien la contempla. Mientras que, por tanto, el parecido como tal es recíproco, la relación de imagen que lo utiliza es unilateral e irreversible: la cosa artificial es imagen de la cosa natural, sin que esta sea a su vez imagen de la cosa artificial.

3. El parecido no es completo. La duplicación de todas las propiedades del original daría lugar a un duplicado de la cosa, esto es, a un nuevo ejemplar de la misma especie de cosa. Cuando copio un martillo en todos sus aspectos, obtengo otro martillo, no una imagen del martillo. Lo incompleto del parecido debe ser perceptible, de modo que se pueda considerar como un «mero parecido». De lo contrario, el espectador creería tener a la vista la cosa y no «solo su imagen». Ese engaño, un autoocultamiento de la imagen como imagen, haría imposible que cumpliese su verdadero sentido, que es representar la cosa, y no llevarnos a creer que estamos ante ella. Esta es la diferencia entre imagen e imitación. Puede que un parecido me engañe: puede que al sentido al que se dirige —al sentido de la vista— se le escape que el parecido en cuestión solamente es parcial, dado que en lo que respecta a las propiedades de este sentido es completo, y por lo tanto engañoso. Hasta que no cojo en mis manos la fruta de cera, para mí no es la imitación de una manzana, sino una manzana. Cuando los sentidos del tacto y del olfato me han informado de que el parecido es meramente parcial, y además artificial, la cosa pasa a pertenecer a otra categoría: en este caso no a la de las imágenes, sino a la de las imitaciones.

En efecto, en este caso el engaño era intencionado. En el caso de la imagen (donde también puede producirse), no lo es. *Su* parecido

1. Esta afirmación debe modificarse en atención a las imágenes que se forman en un espejo, a las sombras y a otros fenómenos similares. Un reflejo en el agua es un parecido natural, no artificial, y es una «imagen» del objeto reflejado, sin que la relación pueda invertirse. Pero aquí la imagen es un fenómeno concomitante del objeto, y no un objeto por sí mismo, e incluso cuando es separable de este último, como por ejemplo lo es la huella dejada por una forma animal (una «imagen» potencial para el posterior paleontólogo), el parecido forma parte de una relación causal y no es una representación. Ahora bien, es muy probable que el juego natural de las sombras fuese lo primero que hizo pensar al hombre en la existencia de imágenes representativas de las cosas y en que esas «imágenes» se pueden retener y conservar dibujando su contorno.

es admitidamente «superficial», por cuanto reproduce lo que comparece en la superficie estrictamente como superficial, sin que pretenda ser un parecido también de la sustancia a la que esa superficie pertenece. «Insustancial» en sí, el parecido acepta sin embargo la sustancialidad propia del medio que utiliza para encarnarse. La limitación de la intención representativa a la superficie fenoménica es el sentido más fundamental en el que todo parecido de una imagen es incompleto, dado que esa limitación es constitutiva para el género «imagen»[2]. Así, pues, *esta* incompletitud, a la que quisiéramos denominar ontológica, va incluida de antemano en el propósito de hacer una imagen, y no es por tanto algo que quepa elegir en el caso particular.

4. Por encima de ese estrato básico, la incompletitud admite grados de libertad. Dentro de su propia dimensión, que está constituida por la «incompletitud ontológica», la imagen es a su vez elíptica: también del fenómeno superficial se han dejado fuera muchas cosas. Esa omisión presupone selección. Por tanto, lo incompleto del parecido propio de la imagen implica desde un punto de vista positivo la selección de rasgos «representativos», «característicos» o «significativos» del objeto, es decir, de su modo de comparecer ante el sentido al que se dirige la imagen. La limitación a ese sentido como medio de percibir la representación es ya la primera «selección» que actúa en la elaboración de la imagen, y ya está decidida previamente en nuestra especie por el predominio de la vista: la naturaleza humana ha elegido de antemano el aspecto visual como el más representativo de las cosas. La limitación a dos dimensiones añade otro nivel de incompletitud más específico y que establece sus propias exigencias selectivas. Por último, dentro de los niveles así determinados genéricamente (representación visual en el cuerpo, en la superficie), tiene lugar una selección arbitraria de rasgos representativos. La libertad va creciendo en la misma proporción que el grado de incompletitud que define a los niveles genéricos como tales: es mayor en la representación de la superficie que en la del cuerpo, dado que la primera es en sí misma más abstracta que la segunda.

Por el momento basta con designar como «representativos» los elementos de lo visible que garantizan la reconocibilidad cuando falta completitud. Cuanto mayor sea el éxito de la selección desde este punto de vista, mayor será la incompletitud que la representación pueda permitirse. La ganancia reside no solo en la economía de me-

2. En vez de ser ocultado, este tipo de incompletitud puede ser más bien acentuado permitiendo que el material (por ejemplo, el bronce) intervenga en la determinación cualitativa de la imagen.

dios, que hace a la tarea de representar considerablemente más sencilla, sino también en la expresividad, dado que se resaltan los rasgos más relevantes: una reducción de la completitud puede implicar un incremento de parecido esencial. Este aspecto de la incompletitud apunta a la idealización, la cual en modo alguno tiene por qué ir en la dirección de la belleza. El ahorro y la idealización hacen también que sea indudable el carácter de imagen como tal: difícilmente se tendrá a la cosa real por una imagen de sí misma, dado que en la exuberancia de lo contingente le falta la concentración simbólica a lo esencial.

5. Con las últimas observaciones hemos pasado de la dimensión de la incompletitud a la de la diferencia positiva. A la «desemejanza en la semejanza» debida a la omisión y selección se añade la alteración de los rasgos seleccionados como un medio de incrementar el parecido simbólico o de satisfacer intereses visuales situados más allá de los meramente representativos, o también sencillamente como una consecuencia de un deficiente saber hacer. La alteración puede recorrer toda la escala que va del tenue desplazamiento con la finalidad de subrayar un rasgo hasta la más exagerada caricatura, y de la armonización apenas perceptible a la completa asimilación de lo dado a un canon de estilo.

Por otra parte, algún apartamiento de lo dado es inseparable de su paso a través de un medio humano. La tolerancia que permite en este sentido el género «imagen» es indefinida: libre elección o coerción, maestría o tosquedad tienen igual cabida en el marco de esta tolerancia. Las involuntarias sobresimplificaciones y deformaciones de los dibujos de los niños, o la soberanía de la intención artística, puede que dejen únicamente débiles huellas de parecido con el objeto representado. Sin embargo, tanto para el artista como para el espectador, mientras la intención siga siendo reconocible ni siquiera esos forzados parecidos dejarán de ser representaciones del objeto en cuestión.

No hay apenas límites para el arco de imaginación que puede barrer la facultad de comprensión simbólica. Llevada por esa facultad más allá de las condiciones originales de la imagen, la función representativa puede ir apoyándose cada vez más en la mera reconocibilidad de la intención y prescindiendo progresivamente del parecido real, hasta que la representación reproductiva termine siendo relevada, si así se desea, por la representación vicaria. Un patente grado de parecido es necesario al principio para hacer reconocible la intención mencionada, y este es el caso de la imagen propiamente dicha, pero con el desarrollo de una convención simbólica se torna disponible un radio de abreviaturas y sustitutos gráficos cada vez mayor, acompañado de una creciente emancipación de la «literalidad» de la

reproducción. Un posible resultado de esa evolución es la escritura ideográfica. Pero desde el principio la abstracción y la estilización son inherentes al proceso de representación mediante imágenes, por cuanto las exigencias de economía de la transmisión coinciden con las de la libertad de la misma, y en ejercicio de esta libertad se puede llegar a abandonar por entero la norma de lo dado en favor de la creación de formas nunca vistas: la facultad de hacer imágenes abre el camino para la invención.

6. El objeto de la representación en imágenes es la forma visual. El sentido de la vista concede la mayor libertad de representación, no solo gracias a la riqueza de los datos entre los que cabe elegir, sino también a causa del número de variables que sus identidades permiten. Según sean la posición relativa y la perspectiva, una misma cosa puede ofrecer a la vista muchas facetas igualmente reconocibles: sus «aspectos». Pero también existen otras formas de independencia: la de cada una de esas figuras respecto de variaciones del tamaño debidas a la distancia; su independencia respecto de variaciones del color y de la claridad debidas a las condiciones lumínicas; su independencia respecto de la completitud del detalle, que puede fundirse y desaparecer en la totalidad simultánea de la manifestación visual de la cosa. A través de todas estas variantes sensibles, la forma sigue siendo identificable y siempre representa lo mismo.

Mediante esos rasgos fenomenológicos, para los cuales ningún otro sentido ofrece una completa analogía, la vista misma nos sugiere la noción de representación y, como medio para esta última, una idea de «forma» cuya identidad descansa únicamente en la relación existente entre sus partes. En las imágenes visuales, por tanto, lo grande puede ser representado por lo pequeño, lo pequeño por lo grande, lo abultado por lo plano, lo polícromo por lo blanco y negro, lo continuo por lo discreto y a la inversa, lo lleno por el mero contorno, lo múltiple por lo sencillo. La vista es el principal medio sensible de representación secundaria, no solo por ser el sentido de objetos por excelencia, sino también por ser el país natal de la abstracción.

7. La imagen es inactiva y puede permanecer en reposo mientras representa movimiento y acción. Puede inmovilizarlos en una presencia estática, ya que lo representado, la representación y lo representante son distintos estratos de la estructura ontológica de la imagen. A pesar de su in-corporación, el parecido es tan carente de sustancia como una sombra o la imagen reflejada en un espejo. Puede representar lo peligroso, sin ponernos en peligro; lo nocivo, sin producir el menor daño; el objeto del deseo, sin saciar a este último. Lo representado en la imagen está extraído en ella del tráfico causal de

las cosas y trasladado a una existencia no dinámica, la existencia en forma de imagen, que no se debe confundir con el modo de existencia de la cosa que ejerce la actividad de representar ni con el de la realidad representada.

En efecto, *las dos* últimas permanecen inmersas en el movimiento del devenir. Al igual que la realidad representada persiste en su marcha propia, también la cosa-imagen, dando comienzo a su propia historia, sigue formando parte del orden causal en cuyas transacciones recibe la constitución que posee en cada momento. Pero en su función de imagen deja de valer por sí misma. Su sustancialidad (de la que únicamente se exige que sea estable, de modo que conserve la imagen) desaparece sumergiéndose en su aspecto simbólico, y con ella desaparece también su prehistoria causal. La actividad que le dio origen pertenece al pasado, del que la actualidad de la imagen ya no nos informa. Esta presencia actual niega poseer el estatus de un efecto que sigue implicando su causa. Desde esa actualidad atemporal, la imagen sale al encuentro del espectador, que sí está atado al tiempo, en una presencia que se ha sacudido la sombra de su propio devenir en igual medida que permanece sustraída al flujo del devenir del espectador[3].

La impronta del pie es una señal del pie que la dejó, y en su calidad de efecto relata la historia de cómo fue causada: en cambio, una imagen es una señal no de los movimientos del pintor, sino del objeto representado y del propósito perseguido por el pintor de hacer una imagen del objeto. En la imagen se ha roto el nexo causal. Está en su mano representar cualquier situación causal, incluida la de pintar imágenes, pero ni siquiera entonces representa la causalidad de su propio devenir[4].

3. Esto distingue a la «imagen» de la pantomima y del simbolismo de la danza. La diferencia es similar a la que existe entre la escritura y el habla. En la representación mímica (al igual que en el habla) el propio cuerpo del representador en acción es el portador del simbolismo, y el simbolismo inhiere en el acto pasajero mismo. Su índole de imagen, al desarrollarse de esa manera como un proceso en un espacio y en un tiempo que el representador y el espectador comparten, se funde con el común orden causal en el que las cosas suceden y pasan. Como suceso real, la representación mímica tiene la duración que se le asigna en el tiempo, y tan pronto ha tenido lugar pertenece ya al pasado. Sin embargo, es repetible, y en la repetición su identidad eidética planta cara a la irrepetibilidad del acaecer real. Ahora bien, para que vuelva a existir debe repetirse ese proceso real, y solamente «es» mientras es producida. Frente a eso, la imagen (al igual que la escritura frente al lenguaje oral) es un fenómeno más mediado y más abstracto.

4. Ahora bien, puede delatar esa causalidad en su técnica visible (la pincelada, la huella del cincel), de la misma manera que una firma delata la acción motora de quien

La diferencia entre la imagen y su portador, con la autonegación de este último en la primera, encuentra su complemento en la diferencia entre la imagen y el objeto representado. La articulación completa es triple: el sustrato puede ser contemplado por sí mismo, la imagen por sí misma y el objeto de la imagen por sí mismo. La imagen, o el parecido de la misma, se cierne en el aire como una tercera entidad ideal entre esas dos entidades reales, conectándolas de la singular manera que denominamos representación. Es esta doble diferencia, o triple estratificación, la que hace posible para la imagen la presencia no causal que la aleja de la contingencia del acaecer real.

La diferencia entre la imagen y su portador físico subyace a la posibilidad técnica de la copia y la reproducción en el arte. Cuando una pintura o una escultura se copian con exactitud, en la copia no tenemos una imagen de una imagen, sino un duplicado de una y la misma imagen. Las muchas copias de una fotografía, o de una plancha en todos los ejemplares de la edición de un libro, no son otras tantas imágenes adicionales, sino *una* imagen, *una* representación presentada *x* veces, por diferentes que sean las unidades individuales de papel, de tinta y del resto de materiales que sirven para que el parecido tome cuerpo.

Por otra parte, la diferencia entre la imagen y el objeto representado mediante ella se basa en la posibilidad de que haya muchos parecidos diferentes, y por tanto muchas imágenes de uno y el mismo objeto: tantos parecidos como aspectos suyos pueda haber con arreglo a las variables de la comparecencia visual (ver 6) y a su vez tantas imágenes como posibles transcripciones de esos aspectos pueda haber con arreglo a las variables de la selección (ver 4) y de las diferencias individuales (ver 5). Para referirnos solo a una dimensión de la multiplicidad, la del emplazamiento local: en principio se pueden hacer infinitas fotografías distintas de la misma persona, y de cada una de ellas se pueden hacer infinitas copias.

la estampa, y en ambas ocasiones ese efecto puede ser deliberado, esto es, co-intencionado junto con el propósito de representar. En ese caso, a la función representativa de la imagen se le asigna adicionalmente una función expresiva que se superpone a la primera; es decir, es más que una imagen. La función de imagen como tal es «objetiva», y en tanto se conserve con pureza, la autoexpresión de quien la produce, que inevitablemente se introduce en ella, seguirá siendo inintencionada y por tanto imperceptible, salvo para un experto. En cambio, en las fases subjetivistas de la cultura la autoexpresión del artista puede convertirse en un objetivo fácilmente perceptible y perseguido como objeto de una elección consciente (como sucede con la pincelada de los pintores barrocos o con la de van Gogh, que constituye una firma sumamente personal). Con este desplazamiento del interés representativo hacia el expresivo se modifica el cometido de la «imagen» como tal.

En la diferencia ontológica que estamos estudiando se basa todavía una tercera posibilidad. No solo se puede representar un objeto en una cantidad indefinida de imágenes, sino que, de modo aún más típico, una imagen puede representar un número indefinido de objetos. Una figura de *Pinus sylvestris* contenida en un manual de botánica es una representación no de este o de aquel pino individual, sino de cualquier ejemplar de esa especie determinada. El antílope de los dibujos de los bosquimanos es todo antílope que en el recuerdo o en la expectación del futuro pueda ser considerado como *un* antílope, y las figuras de los cazadores son todo grupo de bosquimanos que salgan de caza en el pasado, en el presente o en el futuro. La representación, dado que tiene lugar mediante la forma, es universal por su esencia propia. En la imagen la universalidad se hace accesible a los sentidos, introducida como está entre la individualidad de la cosa-imagen y la de las cosas representadas.

II. LA PERCEPCIÓN DEL PARECIDO

Si estas son las propiedades de la imagen, ¿qué propiedades debe poseer el sujeto para hacer o captar imágenes como tales? Las dos actividades, hacer y captar, no son distintas en lo que toca a sus condiciones básicas de posibilidad. Hacer una imagen presupone la capacidad de percibir algo como una imagen, y percibir algo como una imagen y no solo como un objeto implica ser capaz también de hacer una. Esta última afirmación se mueve en el plano de las esencias. No implica que quien sepa apreciar un cuadro de Rembrandt pueda por ello pintarlo. Pero sí implica que quien pueda captar como tal la índole representativa de una imagen pertenece a un tipo de ser que posee por naturaleza la facultad representativa, con independencia de que esté especialmente dotado para su ejercicio, de que de hecho se haya entregado a él o de cuál sea el grado de maestría que haya alcanzado en esa actividad. ¿Qué tipo de ser es ese?

El primer requisito parece ser la capacidad de percibir parecidos. Pero hemos de añadir inmediatamente: de percibirlos de una manera concreta. Tanto el hombre como el pájaro perciben en el espantapájaros (suponiendo que su efecto descanse en que finge que es un ser determinado) el parecido con una figura humana. Pero en el caso del pájaro eso quiere decir tener al espantapájaros por un hombre. O bien se le engaña, o bien no hay relación alguna. La indecisión de quien no sabe hacia qué lado debe decantarse ocupa un lugar intermedio: este es meramente un asunto de diferenciación sensible. Pero

no es esta la diferencia que existe entre la percepción del pájaro y la del hombre: no es una capacidad de diferenciación visual más aguda lo que protege al hombre de confundir la representación con el original, ni una capacidad más débil lo que le hace seguir tomando como parecido algo que el animal ya no reconoce como tal[5]. La agudeza de la percepción sensible y de la capacidad visual de diferenciación no tienen nada que ver con el asunto. Para el observador humano, un incremento del parecido se limitaría a hacer de la imagen una mejor imagen, mientras que una disminución del mismo no supondría para el animal que la confusión se convirtiese en la experiencia de que está «ante una mera imagen»: cuando desaparece el engaño, solo quedan trapos, palos y paja. Allí donde nosotros percibimos mero parecido, el animal percibe o bien una cosa o bien otra, pero no las dos *en una*, como hacemos nosotros cuando captamos el parecido en cuestión.

El parecido, por lo tanto, debe ser percibido como «*mero* parecido», y esto implica más que mera percepción. En realidad, la índole de imagen no está en función del grado de parecido sensible, sino que es una dimensión conceptual por sí misma, dentro de la cual pueden darse todos los grados de parecido. Mientras la relación pretendida sea reconocible, ni siquiera el mayor de los parecidos hará que la imagen deje de ser una «mera imagen», y el menor de ellos conservará la capacidad de hacer de ella una imagen del objeto en cuestión. En todos estos grados, la imagen es, a través de la relación de parecido, la imagen *de* algo, del objeto representado, con el que no se funde ni aun el mejor de los parecidos[6]. Por lo tanto, la ecuación perceptiva que subyace a la experiencia del parecido debe ser cualificada por una distinción que no es a su vez perceptible.

Esta distinción, según pudimos comprobar, es doble: la imagen debe distinguirse de su portador físico, y el objeto representado tanto de una como de otro. Con esta doble distinción, el parecido de la

5. ¿O acaso hubiésemos debido decir en este último caso no que el hombre se satisface antes en lo que respecta al parecido, sino que es más capaz de percibirlo, incluso en débiles huellas del mismo? Pero entonces el pájaro sería el más capaz de percibir en el primer caso, a saber, más capaz de percibir el parecido, no la diferencia.

6. Naturalmente, en ocasiones el espectador puede engañarse de manera que confunda la imagen con el objeto real. Pero esto solamente significa que en ese momento no emplea la categoría de imagen, y no que esta haya perdido su sentido para él. También puede suceder, a la inversa, que el parecido e incluso el propósito que a él apunta permanezca inadvertido y por ello el objeto percibido no nos salga al encuentro de modo alguno como imagen: tampoco aquí entra en juego la categoría de imagen, esta vez por falta de parecido (antes era por exceso de él), y el objeto en cuestión se toma sencillamente por el que él es en sí mismo. Pero esto no quiere decir que la diferencia entre el vehículo físico de la representación y la función representativa haya perdido su validez.

imagen se puede percibir como «mero parecido». Mediante el parecido, el objeto directamente percibido se capta no como él mismo, sino como haciendo las veces de otro. Solamente existe para representar otra cosa, la cual comparece solo como representada, de manera que, paradójicamente, el miembro intermedio ideal, o el *eidos* como tal, es el objeto realmente captado.

El principio que aquí vemos como eficaz del lado del sujeto es la separación intencional de forma y materia. Es esta separación lo que permite que en la imagen esté presente lo ausente físicamente, a la par que lo físicamente presente se niega a sí mismo. Nos encontramos aquí ante un estado de cosas típicamente humano y ante la razón de por qué no esperamos de los animales que hagan imágenes ni que las comprendan. El animal se relaciona con la cosa presente. Si esta es en la medida suficiente «como» otra cosa, es una cosa de ese otro tipo. El parecido ayuda a reconocer el objeto de conformidad con el tipo de objeto que sea, pero no es en sí mismo objeto de reconocimiento. La cosa presente es reconocida por el animal exclusivamente como siendo «de este tipo», es decir, como familiar en ciertas propiedades suyas. Estas últimas, destacadas dentro del todo perceptivo por el recuerdo, evocan por su parte asociaciones anteriores, que después desembocan en la imagen perceptiva como expectativas y una vez que ha tenido lugar el reconocimiento forman parte de la presencia de la cosa. Estas propiedades son entonces lo único presente para el animal, y únicamente se representan a sí mismas, por más que estén empapadas de experiencias pasadas. Solo la realidad cuenta, y la realidad nada sabe de representaciones. Así, en nuestra búsqueda de las condiciones de posibilidad de la elaboración de imágenes nos hemos visto llevados de la facultad de percibir parecidos a la más fundamental de separar el *eidos* de la existencia, o la forma de la materia.

III. ABSTRACCIÓN E IMAGEN EN LA PERCEPCIÓN VISUAL

Para comprender esa facultad tenemos que considerar primero el modo que tiene de darse lo real mismo, es decir, tenemos que comenzar por la percepción sensible. El *eidos*, esto es, la «apariencia», el «aspecto externo», es un objeto de los sentidos, pero no constituye todo su objeto. En la percepción, el objeto exterior no se capta meramente como algo que es «así», sino también como «existente». Los datos cualitativos que lo expresan («formas» según Aristóteles) se vivencian como dándose ellos mismos, como imponiéndose al sujeto que percibe, y en esta perentoriedad comunican la presencia afectan-

te de las cosas. Por su constitución interna, la percepción es el percatarse de esa presencia, es decir, la experiencia de la realidad del objeto como coexistente conmigo aquí y ahora y como determinando desde sí el estado de mis sentidos. Este elemento del encuentro —la autocomunicación del objeto a mi receptividad y su subsistencia en sí mismo, por más que se halle a mi alcance perceptivo— forma parte de la evidencia interna, junto con el contenido eidético de la percepción, en la medida en que esta última sea una experiencia de lo real.

Llegados a este punto nos sale al paso una paradoja propia de la percepción sensible. Consiste en que la afectividad sentida de su dación, que es necesaria para la experiencia de la *realidad* de lo real, por cuanto da testimonio de ella en la realidad del propio estar afectado, debe suprimirse en parte para que sea posible captar la *objetividad* de lo real, su subsistir en sí mismo separadamente. El momento del encuentro se contrapesa con el de la abstracción, sin la cual la sensación no alcanzaría el nivel de la percepción. En este contexto hay que mencionar en primer lugar, dando al término un sentido un tanto amplio, la «abstracción» consistente en prescindir del estado de excitación sensible mismo, consistente por tanto en el mero hecho de que se percibe el objeto en vez de la propia afectación orgánica. Una especie de *désengagement* de la causalidad del encuentro proporciona la neutral libertad que permite a lo otro aparecer tal y como es. (La organización de nuestros sentidos garantiza de antemano este *désengagement.*) En ese aparecer queda suprimida la base afectiva y neutralizados sus datos.

Después, ya en un sentido más usual del término, la percepción «abstrae» constantemente del contenido sensible inmediato, por cuanto permite al objeto mantener su identidad por encima de los cambios de su aspecto externo. Ni siquiera sucede que veamos unas veces este y otras aquel complejo de datos, sino que a través de los dos y por medio de los dos vemos la misma cosa. Esta abstracción continuada de las diferencias de las sensaciones sucesivas, esto es, del material sensible, posibilita lo que Kant denominó la síntesis del reconocimiento.

De todos los sentidos, el de la *vista* es el que en su normal ejercicio realiza de modo más perfecto esta doble «abstracción»: la separación del objeto cerrado en sí mismo del estado afectivo de la sensación y la conservación de su identidad y unidad a lo largo de todo el recorrido de las posibles transformaciones de sus manifestaciones externas, cada una de las cuales es ya en sí misma una multiplicidad sintético-simultánea. Por ello, el reconocimiento de un objeto como ya conocido anteriormente, o como recién conocido, no exige que

las sensaciones pasadas estén duplicadas en las actuales, se recuerden con ocasión de esa duplicación o se consideren congruentes con las actuales. En ese caso, para que pudiese darse el reconocimiento de lo mismo o de lo parecido tendría que repetirse el mismo complejo de datos visuales simultáneos y la misma secuencia de esos aspectos sintéticos, y esta condición se cumpliría rara vez.

Lo que se equipara en esos actos de reconocimiento no son conglomerados de datos sensibles similares, sino fases que constituyen variantes en la constante serie de transformaciones de una «figura» o configuración. La fase sensible disponible en un instante dado puede que casualmente sea idéntica a una experimentada antes, pero esto sería más bien una excepción que la regla. La mismidad de la configuración como tal se percibe a través de todo el recorrido de sus *posibles* transformaciones ópticas, y esta serie pluridimensional, con sus leyes formales y cualitativas, constituye una configuración de un orden superior[7]. La serie de variaciones es continua, pero si se posee el suficiente conocimiento de sus leyes, el reconocimiento a lo largo de ella puede tener lugar de modo discontinuo, esto es, la serie puede presentar lagunas en la experiencia real.

De todo ello se sigue una importante observación: dentro de esta amplia serie de transformaciones, los «aspectos» concretos dados en cada caso no valen por sí mismos, sino que cada uno de ellos desempeña el cometido de una especie de «imagen» —de una de las posibles imágenes— *del* objeto. Como tales, permiten el reconocimiento del mismo objeto o del mismo tipo de objeto: lo permiten, así pues, mediante un parecido que incluye en sí desemejanza. Pues dichos aspectos no solo son semejantes-desemejantes entre sí, sino que la forma del objeto intendida no coincide con ninguno de ellos ni con la totalidad de su serie. Por tanto, todo aspecto representa el objeto de modo igualmente «simbólico», por mucho que *como* símbolo uno de ellos pueda ser superior al otro y representar mejor el objeto (por ejemplo, por ser más familiar o por tener más contenido informativo que otros). Ahora bien, precisamente estas mismas características ya nos salieron al encuentro en el análisis de la ontología de la imagen. Con otras palabras: la abstracción, la representación, el simbolismo —rasgos típicos de la función de imagen— inhieren ya en la vista

7. Como mostramos más arriba (n.º 6), la «figura» es de hecho todo un grupo de series de modificaciones que pueden darse por separado, unas junto a otras y alternativamente: las variaciones por lo que hace a la magnitud, lado, deformación debida a la perspectiva, iluminación, etc., pueden formar cada una de ellas su propia serie constante como uno de los atributos del esquema visual completo.

como el más integrador de nuestros sentidos. Si bien en diferente grado, la posesión de estas mismas propiedades debe concederse ya a los animales superiores.

IV. LA LIBERTAD EIDÉTICA DE LA IMAGINACIÓN Y DE LA CONFECCIÓN DE IMÁGENES

¿Qué paso da la facultad humana de hacer imágenes cuando emprende la tarea de traducir un aspecto visual en un parecido material? Vemos en seguida que en este paso se alcanza un nuevo nivel de mediatez que va más allá de la mediatez que es propia ya del reconocimiento visual como tal. La imagen se separa del objeto, es decir, la presencia del *eidos* se independiza de la presencia de la cosa. Ya la vista implicaba que en su ejercicio nos sustraemos a los apremios del entorno y que ganamos la libertad propia de una visión de conjunto distanciada[8]. Otro paso atrás de segundo orden es el que damos cuando captamos el fenómeno *como* fenómeno, lo distinguimos de la realidad y, haciendo uso de la capacidad de disponer libremente sobre su presencia, lo interpolamos entre el sí mismo y lo real, cuya presencia no está libremente disponible.

Esta libre disposición no se alcanza hasta que ejercitamos internamente la facultad de forjar imágenes, la imaginación, en virtud de la cual —en lo que se nos alcanza— el recuerdo humano se distingue de la memoria animal. Esta última se halla ligada a la sensación actual. Por ejemplo, puede activarse con ocasión de una percepción presente en la que se reconozca una anterior en virtud de la cualidad de «familiar» o de «conocida» con que está revestida la experiencia actual. O bien, en lugar de por la repetición, la memoria puede ser despertada por el apetito: puede hacer que la acción se dirija proyectivamente a la repetición deseada (por ejemplo al pesebre «recordado» de ayer), donde el «recuerdo por familiaridad» acompaña y confirma el progreso de la acción en la misma medida en que esta se vea coronada por el éxito. Pero nada habla en favor de que este tipo de memoria haya hecho presentes imaginativamente sus objetos, y todo va en contra de la suposición de que —incluso si así fuese— esa presencia esté a disposición del sujeto para ser citada y abandonada a voluntad.

Las necesidades o la percepción que está teniendo lugar son quienes rigen la llamada que se dirige al pasado. Si este se representa

8. Para un análisis detallado de la vista y de la función de «imagen» a ella inherente, ver más arriba el capítulo 8.

entonces *como* «pasado», o más bien se limita a superponerse a la presencia como un «saber» acerca de lo que hay que esperar o hacer ahora, es algo que no se puede decir con certeza. En cualquier caso, la llamada hacia el pasado no procede del sujeto, sino de las circunstancias favorables al sujeto. El recuerdo humano trasciende esa memoria en virtud de la libre facultad de reproducción de la imaginación, que tiene en su poder las imágenes de las cosas. Que también las pueda alterar, es algo que se sigue casi necesariamente del hecho de que las posee separadas de la sensación actual, y por tanto de la rebelde facticidad del ser propio de los objetos. La imaginación separa el *eidos* recordado del suceso del encuentro personal con él, y de esta manera libera su posesión de la contingencia del espacio y del tiempo. La libertad así obtenida —conservar las cosas en la imaginación— es una libertad de la distancia y del dominio simultáneamente.

A continuación, la forma recordada puede ser traducida por la imaginación interna a una imagen externa, que a su vez es objeto de la percepción. Ahora bien, no de la percepción del objeto original, sino de su representación. Es recuerdo exteriorizado y no repetición de la experiencia misma. Hasta cierto punto hace superflua la experiencia real, puesto que pone a nuestra disposición algo de su contenido esencial sin necesidad de recurrir a ella. Si la imagen se elaboró tomando directamente como modelo la naturaleza (lo que probablemente constituye una fase posterior de la historia de la imagen), el recuerdo está por así decir anticipado y se le ha adjuntado de antemano un modelo duradero para la renovación repetitiva de su imagen. Llevada así hacia fuera, la imagen planta cara al tiempo de modo más eficaz que en su precaria conservación interna. Lo que se había ganado al fluir de las cosas se confió allí al fluir del yo. Trasladado de nuevo hacia fuera, persevera en sí mismo, independiente en su presencia de los estados de ánimo y de los estímulos que, junto a otros factores, determinan el trabajo de la memoria.

Por otra parte, en la representación externa la imagen ha devenido comunicable y ha pasado a ser patrimonio común de cuantos la contemplan. Se trata de una objetivación de la percepción individual, comparable a la que se efectúa en la descripción verbal. Al igual que esta última, se halla al servicio de la comunicación y al mismo tiempo redunda en beneficio de la percepción misma, o del *saber*. En efecto, al igual que ocurre en el proceso de la descripción verbal, en sus esfuerzos por reproducir punto por punto lo que en el fenómeno es simultáneo la vista se ve forzada a separar y poner en relación entre sí lo que antes tenía todo junto. El artista ve más que el que no lo es, no porque tenga mejor vista, sino porque desempeña

la tarea propia del artista, a saber, imitar las cosas que ve, y todos conocen y reconocen lo que ellos mismos han hecho. En su calidad de re-creador de las cosas «en su imagen», el *homo pictor* se somete a la medida de la verdad. Una imagen puede ser más o menos verdadera, esto es, fiel al original. El propósito de representar una cosa mediante una imagen la reconoce tal y como es y acepta el veredicto de su ser sobre la adecuación de ese homenaje que la imagen tributa a la cosa. La *adaequatio imaginis ad rem*, que precede a la *adequatio intellectus ad rem*, es la primera forma de verdad teórica y la precursora de la verdad que describe verbalmente, la cual es a su vez la precursora de la verdad científica (ver apéndice a este capítulo).

Ahora bien, el re-creador de cosas es en potencia también el creador de cosas nuevas, y un poder no es distinto del otro. La libertad que ha elegido reproducir un parecido también puede elegir apartarse de él. La primera línea trazada deliberadamente abre aquella dimensión de la libertad en la que también la fidelidad al original, o en general a un modelo, no es más que una decisión: esta dimensión trasciende la realidad actual como un todo y ofrece su campo de variación infinita como un reino de lo *posible* que el hombre puede hacer verdad a su libre elección. Es la misma facultad la que custodia lo verdadero y tiene poder sobre lo nuevo.

Aún hay otra libertad del hombre que se hace manifiesta en la elaboración de imágenes. Al fin y al cabo, no basta concebir las imágenes, sino que además hay que hacerlas. Su existencia externa como resultado de la actividad humana también revela por ello un aspecto físico del poder que actúa en la facultad de elaborar imágenes: el poder que el hombre tiene sobre su cuerpo. En efecto, el poder interno sobre el *eidos*, con toda su libertad para la creación espiritual, sería ineficaz si no poseyese también el poder de dirigir el cuerpo en el curso de la ejecución. Solo así se puede pasar de la representación a la presentación, pero la presentación se deriva precisamente de la representación, y la libertad motora que actúa en este contexto repite a la imaginativa una vez más: el paso de la representación a la presentación, y de nuevo su *dejarse* llevar por la primera, no son menos libres que el representar mismo.

El ejemplo más cercano de esta «traducción» de un modelo o esquema eidético en movimiento de los miembros es la escritura. Otro ejemplo es la danza (siempre que siga una coreografía previa). En general, el uso de la mano muestra esta conversión motora de la forma imaginada, en su más amplia dimensión, como la condición de toda actividad humana relacionada con la confección de imágenes, y por tanto también como la condición de la técnica.

Lo que tenemos aquí ante nosotros es un estado de cosas trans-animal, peculiarmente humano: control eidético de la motilidad, es decir, actividad muscular, regida no por esquemas fijos de estímulo y respuesta, sino por una forma libremente elegida, imaginada interiormente y proyectada deliberadamente. El control eidético de la motilidad, con su libertad de ejecución externa, completa así el control eidético de la imaginación, con su libertad para la creación interna. Sin este último control, no existiría la facultad racional, pero sin el primero su posesión no serviría de nada, puesto que no produciría efecto alguno. Los dos juntos hacen posible la libertad del hombre. La noción de *homo pictor*, que expresa ambos controles en *una* misma evidencia intuitiva e indivisible, indica el punto en el que las nociones de *homo faber* y *homo sapiens* no solo se unen, sino que se revelan como una y la misma.

V. LA UNIVERSALIDAD DEL NOMBRE Y DE LA IMAGEN

Dirijamos de nuevo nuestra atención a los aspectos espirituales. La Biblia relata que Dios creó los animales del campo y las aves del aire, pero que dejó a Adán la tarea de ponerles nombre (Gen 2, 19). Una *haggada* que comenta ese pasaje (Genesis Rabba XVII 5) dice que Dios elogió ante los ángeles la sabiduría de Adán: al dar nombre a todas las criaturas, a sí mismo e incluso a Dios, Adán hizo algo que los ángeles no hubiesen podido realizar. La de poner nombre a las cosas se ve aquí como la primera acción del hombre recién creado y como un acto eminentemente humano. Es un paso que va más allá de la creación. Quien lo dio, demostraba con ello su superioridad sobre las demás criaturas y anunciaba su futuro dominio sobre la naturaleza. Al dar nombre a «todo ser vivo» creado por Dios, el hombre creó nombres de especies para la pluralidad a la que cada uno de esos seres iba a dar origen al multiplicarse.

El nombre, convirtiéndose de esa manera en universal, conserva el orden arquetípico de la creación frente a su masiva repetición en el plano individual: su uso en cada caso particular renueva el acto creador original en su aspecto formal. La duplicación simbólica del mundo mediante nombres es así, al mismo tiempo, un modo de ordenar el mundo con arreglo a sus géneros prototípicos. Todo caballo es el caballo primigenio, todo perro el perro primigenio.

La universalidad del nombre es la universalidad de la imagen. El cazador prehistórico no dibujaba este o aquel búfalo, sino *el* búfalo: todo búfalo posible quedaba así conjurado, anticipado, recordado.

Dibujar la imagen es análogo a llamar por el nombre, o es más bien la forma no abreviada de ejecutar esa misma operación, dado que hace presente de modo perceptible por los sentidos la imagen interna de la que la señal fonética es la abreviatura y cuya universalidad es lo que permite que se pueda referir a muchos individuos. Hacer imágenes repite cada vez el acto creador que se esconde en el residuo del nombre: el simbólico volver a hacer el mundo. Demuestra lo que el uso del nombre da por supuesto acríticamente: la disponibilidad del *eidos*, más allá de las cosas individuales, para ser captado, imaginado y verbalizado por el hombre.

VI. EL RESULTADO DEL EXPERIMENTO HEURÍSTICO

Por tanto, cuando a nuestros investigadores les salgan al paso representaciones por medio de imágenes, sean perfectas o toscas, podrán estar seguros de que han descubierto algo más que criaturas con una cierta peculiaridad en su comportamiento («especie E con las costumbres a, b, c..., entre las que se cuenta la de "hacer imágenes"»). Podrán estar seguros de haber descubierto en los autores de aquellos parecidos seres que gozan de la libertad espiritual y corporal que denominamos humana y que también dan nombres a las cosas, esto es, que poseen el lenguaje. Podrán estar seguros de que les será posible comunicarse con ellos. Y podrán prever, como una posibilidad, que la abstracción patente en aquellos parecidos se convierta algún día en la abstracción de la forma geométrica y del concepto racional, y que el control físico que se echa de ver en la producción de dichos parecidos, en combinación con la mencionada abstracción, lleve algún día a la tecnología. Que esas posibilidades se desarrollen hasta hacerse realidad es algo que no se puede predecir, puesto que el éxito de ese proceso depende de la contingencia de la historia, pero la potencia correspondiente está dada con el tipo de ser del que la actividad de elaborar imágenes es un testimonio tan temprano como inconfundible.

El hallazgo de parecidos artísticos es, por tanto, la experiencia heurística que buscábamos, y en sus implicaciones internas este criterio externo apunta a la *differentia specifica* del hombre. Observamos que el criterio no exige razón, sino que se conforma con razón potencial (también con geometría potencial, etc.). La potencialidad descansa en algo que no es razón y quizá nunca llegue a serlo. Pero si llega a serlo, se tratará de un progreso dentro de un nivel fundado por el elemental «algo» que actúa en los más tempranos intentos de

efectuar representaciones. El nivel del hombre es el nivel de las *posibilidades* mostradas (no definidas, y, desde luego, no garantizadas) por la facultad de hacer imágenes: el nivel de una *mediatez* no animal en la relación con objetos, y de una distancia respecto de la realidad que esa mediatez mantiene abierta a la vez que tiende un puente por encima de ella. La existencia de imágenes, que muestra a la forma sustraída al *factum*, es prueba de ese nivel y, en su ilimitada promesa, basta como evidencia de la libertad humana.

La especulación anterior planteaba exigencias más elevadas para que algo pudiese servir como testimonio concluyente de que se estaba ante un *homo sapiens*: el siglo XVIII no se conformaba con menos que las figuras que ilustran los libros de geometría. Este criterio es sin duda infalible, pero también es excesivo. ¿Dónde dejaría al bosquimano? El criterio de la *representación sensible intentada* (no importa que fracase) es más modesto, pero a la vez más básico y más amplio. Y constituye un testimonio plenamente válido de la *libertad* trans-animal de sus autores. Esta libertad, tanto en sentido teórico como en sentido práctico, de la que la razón es un desarrollo específico, es lo que distingue al hombre. Ver expresada su diferencia igual de bien ya en el más tosco dibujo de un animal que en la figura con que se ilustra el teorema de Pitágoras no quiere decir degradar su naturaleza. Pues el abismo que separa la relación animal con el mundo del más primitivo *intento* de una representación es infinitamente más ancho que el que existe entre este último y dicha construcción geométrica. Se trata de un abismo metafísico, comparado con el cual el otro es una mera diferencia de grado.

Apéndice

ACERCA DEL ORIGEN DE LA EXPERIENCIA DE VERDAD

En el capítulo precedente hemos puesto en relación la representación por medio de imágenes con la verdad (bajo la forma de la fidelidad en la reproducción). La elaboración de imágenes quedó incluida en el conjunto más amplio de las actividades con las que el hombre se esfuerza por alcanzar la verdad. Es de hecho una de las formas más tempranas en las que ese esfuerzo constituye un tema por sí mismo, pero no es el lugar original para la experiencia de la verdad como tal. Ese lugar se halla en un plano más primitivo, menos susceptible de ser elegido libremente. Para completar el estudio de la imagen debemos decir algo más acerca de ese lugar original y

de las relaciones que guardan con él los esfuerzos por alcanzar la verdad mediante imágenes.

1. El sentido en el que cabe hablar de una vivencia de la verdad se puede ilustrar mediante la situación en la que nos sentimos movidos a exclamar: «¡*Así* es eso *realmente*!», una exclamación que, aunque no llegue a expresarla externamente, contiene en sí esta otra: «¡Y *no así*!». Esta ilustración aspira a hacer intuitivo el carácter al tiempo empático y antitético de la experiencia de la verdad, es decir, el hecho de que sale del flujo de la normal aceptación de los fenómenos y se *contra*distingue sobre el trasfondo constituido por el error y la falsedad, siendo ese trasfondo mismo una «experiencia» que solo se realiza en el acto de su puesta a un lado por obra de su contrario.

Dicho más brevemente: queremos mostrar que la experiencia de la verdad, al constituir simultáneamente el desenmascaramiento de la falsedad, incluye un elemento de *negación*. De ello se sigue un primer principio, el de que la capacidad de verdad presupone la capacidad de negar, por lo que solamente un ser que pueda permitirse la negatividad, que pueda decir «no», podrá correr con los gastos de la verdad. Y dado que la facultad de negar es una parte de la libertad, incluso un elemento que la define, ese principio dice además que la libertad es un requisito previo de la verdad y que la experiencia de la verdad es en sí misma testimonio y ejercicio de un cierto tipo de libertad.

2. La falsedad nos sale al encuentro en su forma más sencilla en dos tipos de situaciones: en las equivocaciones perceptivas y en las mentiras de las personas (prescindo aquí, dado que ya no se trata de una fuente «sencilla», de los errores que se producen en la inferencia lógica). En esos dos casos incurrimos en un error: en el primero, debido al aspecto de las cosas; en el segundo, a causa de las palabras sobre las cosas. En ambos casos, por tanto, la falsedad tiene el carácter de un *engaño*, si bien con la importante diferencia que existe entre que algo sea engañoso por su propia naturaleza y que se dé el propósito de engañar. La primera de estas dos situaciones se debe al objeto del engaño, la segunda a una instancia intermedia entre el objeto y yo; la primera procede de la presencia del objeto, la segunda tiene lugar en ausencia del mismo. Pero tanto en uno como en otro caso, el engaño procede de algo externo a mí y que por así decir estaba acechándome: soy víctima y no agresor, lo que sucede no es tanto que yo cometa el error cuanto que se me induce a él.

De ello se sigue un segundo principio, a saber, el de que la negación por la que comienza la experiencia de la verdad es de carácter más bien defensivo que ofensivo: quiere parar un golpe procedente

del mundo, no asediarlo con preguntas; responde a una positiva distorsión de la realidad y no a una mera reserva, al mentir ocasional y no al constante esconderse de las cosas. Si esto es correcto, el acontecimiento de la verdad tiene primero el carácter del des-engaño (a saber, de la superación del engaño en que había caído yo mismo) y mucho más tarde el del des-cubrimiento o des-ocultamiento (de las cosas que estaban ocultas: esta es la fórmula de Heidegger para el sentido original de la noción de verdad). El fingimiento, y no la impenetrabilidad, es la primera piedra de escándalo; la quimera, y no la ignorancia, es el primer objeto del «no» del descubrir. El engaño es un acto concreto y positivo. No guardar silencio, sino hablar, es lo que convierte al mentiroso en tal: más que en ocultar la verdad, la mentira consiste en colocar otra cosa en su lugar y en hacerla pasar por ella, y en hacerlo de modo creíble. Parecidamente, somos víctimas de la fuerza sugestiva, de las elocuentes similitudes, de la pluriforme mendacidad de las cosas *tal y como las percibimos* mucho antes de que nos atormenten su silencio y nuestra curiosidad: también ellas nos «hablan» con muchas lenguas, y una y otra vez las sorprendemos mintiéndonos, concretamente «haciéndose pasar» por algo distinto de lo que son.

Su «taciturnidad» en un sentido totalmente distinto, como rasgo esencial y universal, y el secreto del ser como tal que se esconde tras *todas* sus manifestaciones, tras las «verdaderas» no menos que tras las «falsas», se descubren en un plano más alto de la extrañeza y de la curiosidad, en el cual los fenómenos —ya garantizados en su propio plano y clasificados con arreglo a la diferencia entre engañosos y auténticos— ya no exigen que se los corrija *qua* fenómenos, sino que penetrando «detrás» de ellos se llegue a una verdad específicamente distinta de la suya. En ese caso, la verdad, en su calidad de escondida *por su propia naturaleza*, se enfrenta al fenómeno en su calidad de instancia que por su propia naturaleza la esconde. La ingenua distinción anterior transmite a esta diferencia más tardía y universal su estilo de abierta negación, un estilo que está avecindado en la primitiva experiencia traumática de la verdad, y que quizá no sea el más adecuado en ese nuevo campo.

3. De las dos situaciones en que puede darse la primitiva vivencia de la verdad —apariencia engañosa para los sentidos, engaño deliberado mediante la utilización de símbolos— la primera, al tratarse de un «ver» directo, es patentemente más elemental y «temprana» que la segunda, mucho menos inmediata. De ello se sigue otro principio, el de que el lugar original de la falsedad y la verdad es la *percepción*, y que por ello, si la libertad de la negación es una condición de la viven-

cia de la verdad (principio 1), el rasgo que capacite a la percepción *humana* para la experiencia de lo falso y de lo verdadero tendrá que ser un rasgo especial que conceda esa libertad. De esta manera, la naturaleza de la percepción sensible humana y su diferencia de la meramente animal se convierten en una parte integral del objeto de toda investigación acerca del origen de la vivencia de la verdad[9].

4. Una vez educada en los involuntarios encuentros de la percepción, la «vivencia de la verdad» puede liberarse de las ocasiones contingentes para reacciones correctoras y, en lugar de acudir a las citas de los falsos parecidos, puede hacerse con su propio objeto en la forma de parecidos verdaderos producidos deliberadamente y en los que el contenido perceptivo elegido se conserva a disposición de un reconocimiento permanentemente afirmante. Esto sucede en la representación por medio de imágenes (que era el tema de la investigación anterior), en la que el componente afirmativo de la experiencia de la verdad pasa a primer plano. El componente de negación crítica pervive en los actos de elección y rechazo que acompañan al proceso de elaboración, pero el de afirmación y de incrementada apropiación constituye desde el comienzo la motivación del proceso e insiste en obtener su propia satisfacción.

De ello se sigue un cuarto principio, a saber, que la elaboración de imágenes por parte de los primeros hombres era un tipo primitivo de esfuerzos activos en pos de la verdad que, dada su cercanía al suelo nutricio de la percepción, precedían a la persecución de la verdad por parte del pensar bajo la forma de la «teoría». La actualización de la facultad de contemplar la forma abstrayendo de su presencia efectiva, que tiene lugar en la elaboración de imágenes, es por tanto la primera expresión de la libertad positiva que debe completar a la negativa a fin de que la experiencia de la verdad adquiera toda su plenitud.

5. Finalmente, en lugar de permanecer en la percepción —esto es, en lo dado— y de someterse a su veredicto, tanto la facultad de hacer imágenes como la libertad de la negación pueden firmar una

9. Debe quedar claro que estamos estudiando los orígenes de la experiencia de la verdad, no de la experiencia del *saber*: esta última es un fenómeno que viene más tarde, dado que no todo saber tiene que ver con la verdad, por más que toda verdad esté contenida en el saber. Por ejemplo, aprender (es decir, adquirir el correspondiente saber) cómo se hacen cosas —cómo se elabora una vasija de barro, cómo se enciende fuego, cómo se levanta una casa— no es lo mismo que descubrir *qué son* las cosas. (A este respecto podemos pensar también en el «saber comportarse».) Entre estos dos tipos de saber, el que versa sobre el hacer y el que se ocupa de la verdad, existen interesantes relaciones, algunas de las cuales serán estudiadas en el capítulo 10.

alianza con la voluntad o el deseo, y en virtud de esa alianza ya sustituir a la evidencia de la percepción con imágenes de lo que gustaría poseer (pensamiento guiado por el deseo), ya salir al paso de esa evidencia con imágenes de aquello en lo que se desea convertirla (pensamiento conforme a un plan). Es decir, la fuerza de la negación y de la elaboración de imágenes puede estar al servicio de la falsedad, y en ese caso para restablecer la verdad es precisa una segunda negación, o al servicio de la novedad, y entonces se suscita una acción destinada a actualizar la verdad potencial. Si bien estos ejercicios voluntaristas de la libertad negativo-positiva que estamos estudiando en el contexto de la experiencia de la verdad son de suma importancia en los asuntos humanos —son la fuente tanto de la crédula ilusión como de la utopía creadora— aquí los citamos únicamente para mostrar los horizontes que se abren tras nuestro limitado tema. En lo que sigue vamos a investigar con más detalle el «lugar original» al que venimos refiriéndonos.

La posibilidad del *error* surge junto con la percepción sensible de cierta altura (por lo tanto ya en niveles prehumanos), y con ella aparece también la posibilidad de corregir el error. Un animal puede tomar equivocadamente una cosa por otra, y a continuación advertir su error. También puede estar inseguro acerca de la verdadera naturaleza de un *x* percibido que permite diferentes interpretaciones, para terminar adquiriendo la certeza de qué es realmente.

Pero ninguno de estos casos hace que el animal se plantee la cuestión de la verdad y de la falsedad. Lo que se da es indecisión a la hora de reaccionar, o la sustitución de una respuesta por otra que se considera más adecuada, una vez que una sensación ha sido sustituida por otra que pasa a dominar la situación. La diferencia entre verdad y falsedad, y con ella la idea de saber, aparece única y exclusivamente cuando la percepción «falsa» no es sustituida sencillamente por la «correcta», sino que se *retiene* para ponerla como *falsada* frente a la correcta. En términos más generales: no aparece hasta que se dispone para su comparación de dos representaciones y una de ellas se convierte en criterio para el enjuiciamiento de la otra. Lo que acabo de denominar «corrección de un error» por parte del animal, es decir, la revisión de una sensación a la luz de otra sensación posterior, se limita a desplazar a la impresión anterior, pero no la enfrenta a la nueva para comprobar en qué se aparta de la verdad. Para que suceda eso último, el pasado debe permanecer disponible de una forma que no solo rechaza todo compromiso, sino que es tan peculiar que no nos la puede conceder por sí sola la memoria, sino únicamente la separación del fenómeno respecto de la realidad en combinación con

la memoria: solo en ese caso podemos establecer comparaciones sin estar alternativamente en poder de las presencias fenoménicas según estas vayan sustituyéndose unas a otras en nuestro campo visual espiritual.

La situación propia de las imágenes reúne esos requisitos. Allí donde se somete a consideración el parecido se puede plantear la cuestión de la coincidencia y de la diferencia, que a su vez puede llevarnos a la pregunta: ¿es verdadera esta imagen que tengo a la vista?, ¿en qué sentido lo es y en cuál no lo es? Para que esta pregunta se pueda plantear y responder tienen que cumplirse varias condiciones, y la primera de ellas —necesaria para inmunizarnos frente a la coerción inmanente a lo puramente dado— es la diferencia entre lo aparente y lo auténtico. Esta diferencia se nos hace patente en la vivencia de la falsedad.

Es evidente que la percepción, especialmente la visual, nos proporciona esa vivencia. Un aspecto se tiene por el de cierta cosa, es decir, una cosa se tiene *por* otra. La cosa que se tiene por otra está ante mí, aquella por la que esta última se tiene la conozco de antes. Puede que se argumente que en este reconocimiento perceptivo de algo como algo se esconde un *juicio*, y esta era de hecho la tesis de Descartes. Pero esa tesis implica una concepción atomística de la percepción, según la cual consiste en un primer momento en diferentes «ideas» sensibles neutrales, a las que posteriormente, en actos secundarios, se añaden la afirmación, la negación y la relación. Según esa concepción, puede haber percepción sin sintetizar los datos en totalidades, sin completar lo dado con elementos no dados y sin la colaboración de la memoria.

Sí así fuese, tomar lo dado sensiblemente por un objeto sería ya un añadido externo a lo sentido primariamente, y esto, dando al término un sentido más amplio que el habitual, se podría considerar que es un juicio implícito. En el caso que nos ocupa tendríamos que decir, naturalmente, que los animales están emitiendo juicios continuamente a lo largo de toda su vida perceptiva, y que únicamente su expresión verbal distingue a los juicios humanos de los emitidos por los animales. Pero, aun prescindiendo por completo de los inconvenientes semánticos de esa dilución del significado de un concepto: una percepción que *no* pone en relación en el mismo acto el contenido presente con un campo ulterior de la experiencia es una pura abstracción. Percibir *significa* dar cabida al contenido sensible en un todo empírico en el que ese contenido exhibe propiedades cognitivas como las de ser conocido, familiar, indeterminado, enigmático o desacostumbrado. Incluso la experiencia de lo absolutamente novedoso

y carente de antecedentes, que deja al sujeto perceptor absolutamente perplejo acerca de *qué* es lo que tiene delante, solamente es posible sobre el trasfondo de algo usual, con cuya percepción el sujeto se encuentre plenamente familiarizado.

Así, la percepción como tal, al mismo tiempo que se constituye en cada caso concreto teniendo como telón de fondo la experiencia pasada, remite también hacia delante, hacia la validez futura o hacia la falta de ella: la siguiente percepción puede confirmarla, ampliarla, corregirla o eliminarla (mientras que ella, naturalmente, no puede eliminar la sensación anterior). La naturaleza esencialmente fragmentaria de todo «aspecto» especial, en virtud del cual este no puede en modo alguno subsistir por sí mismo, exige su constante integración en el ejercicio de la capacidad visual misma, y esta integración se realiza a la luz de la experiencia pasada y mediante funciones de totalidad como las que la psicología de la *Gestalt* ha mostrado que actúan ya en las más primarias sensaciones. Dar a todo esto la denominación de «juicio» no sirve más que para complicar innecesariamente la cuestión. Sin embargo, sigue siendo correcto que el estado de cosas ante el que nos encontramos encierra en sí mismo tanto la posibilidad de la confirmación como la del desengaño, y que por lo tanto guarda relación con la cuestión de la verdad y la falsedad.

De las dos alternativas recién mencionadas, la del desengaño es la más relevante para el surgimiento del problema de la verdad. Por regla general, la confirmación no llama la atención, pues se considera que es lo lógico y esperable, y solo se experimenta específicamente como tal tras una duda, es decir, cuando la primera percepción ha dejado al sujeto en la inseguridad, si bien ya encaminado en la dirección correcta. El desengaño de una suposición falsa es, con diferencia, la experiencia más acentuada, y también la más relevante desde el punto de vista de la teoría del conocimiento.

El animal que se agazapaba allí resulta ser un arbusto. ¿Estamos ante un juicio que corrige a otro juicio? Este sería el caso solamente si el primer parecer fuese fruto de una conjetura de la que se es consciente como tal y en la que nos embarcamos ante la falta de evidencia. Pero si se me impusiese con la percepción inmediata e indistinguiblemente de esta, deberíamos hablar de una apariencia engañosa y no de un juicio erróneo: no es que yo haya cometido un error, sino que el objeto me ha mentido.

El hecho de que el mundo nos puede jugar malas pasadas, es decir, a nuestros sentidos y a los criterios adquiridos en el curso de nuestra experiencia perceptiva, es la base prelógica, prelingüística y presimbólica del fenómeno de la verdad. «En realidad no era un ani-

mal, en realidad es un arbusto»: solo en esta contraposición a la falsedad desenmascarada puede comparecer la noción de verdad, y, cuando lo hace, la «verdad» no es en primer lugar una característica poseída por mí (mientras que sí lo sería si se tratase de la verdad del juicio), sino por el mundo que se halla frente a mí. El mundo es mendaz cuando el sediento caminante descubre que la fuente que ha divisado da agua salada, cuando el suelo aparentemente firme resulta ser una ciénaga, cuando el oro se revela como pirita. En todos estos casos, las cosas parecían ser cosas que no eran y fueron percibidas como algo que después hubo que desenmascarar. Por tanto, ser verdadero quiere decir ante todo ser auténtico, fiable y sin disfraz. La fuente «verdadera» es la que no defrauda. Pero la autenticidad solo llega a descubrirse con la experiencia de su contrario, que además debe ser retenido en el espíritu para proceder posteriormente a operaciones de comparación y contraste: la mera «voladura» de una impresión por obra de una impresión posterior que corrige a la primera no es suficiente.

Si ponemos en forma proposicional las experiencias descritas obtendríamos enunciados como los siguientes: «Un animal está agazapado allí», «No es un animal, es un arbusto». El segundo *conserva* al primero de modo *negativo*, como parte de su contenido completo. Su intención significativa no se cumple meramente en virtud de que en un segundo momento se ve el arbusto. La pasada suposición —ahora reconocida como errónea— de que se trataba de un animal cualifica el nuevo conocimiento como un conocimiento verdadero que va más allá de la normal aceptación de fenómenos. Esta nueva cualidad solo se puede aprehender como tal si se hace referencia al fenómeno que se ha revelado como falso, lo cual a su vez solamente es posible si dicho fenómeno está disponible en el recuerdo.

Esto nos retrotrae a la consideración de la función de imagen. Supongamos que lo que se discute no es si se trata de un animal agazapado o de un arbusto (en ese caso la «voladura» de la primera impresión por parte de la segunda era completa y terminaba en una total revisión). Supongamos que el litigio se plantea entre dos especies animales muy parecidas. El ojeador de una tribu trae la noticia de que ha visto un rebaño de antílopes, pero los cazadores destacados al efecto afirman cuando se acercan que se trata de búfalos. Si es esto último lo que al cabo resulta ser cierto, o si surge una discusión al respecto, puede que el ojeador intente explicar (y disculpar) su primera impresión diciendo que estas y aquellas características por él percibidas son las que le llevaron a su versión de lo visto, mientras que los cazadores replicarán que si hubiese tenido en cuenta otros

rasgos propios de los antílopes habría adivinado que no se trataba de esos animales, y que si además hubiese recordado ciertos rasgos característicos de los búfalos habría reconocido los animales en cuestión como los que son. Con otras palabras, se comparan las *formas* —en este caso, formas de imágenes generales, no individuos concretos— y hasta que no se produce esa comparación no se disuelve la «faz» global de la percepción —una unidad fenoménica— en rasgos separados de detalles componibles y relaciones de proporción que se pueden aislar a fin de ser enfrentados a otros y así comparados con ellos.

Con estas reflexiones hemos vuelto al tema del capítulo precedente. Pues básicamente lo mismo que en nuestro ejemplo se realiza mediante la conversación (unida al señalamiento directo del objeto o a la apelación a la memoria), también se puede llevar a cabo dibujando, reconociendo, aceptando o rechazando una imagen representativa. Esta circunstancia permite reconocer que el reino de la palabra no es el lugar necesario y exclusivo para el fenómeno de la verdad. La representación por medio de una imagen, más cercana al mundo de la percepción que el simbolismo abstracto del lenguaje y menos relacionada que este último con la finalidad práctica de entenderse, es un ejercicio fundamental de los esfuerzos humanos en pos de la verdad por lo que hace al mundo visible. Todo retrato de cosas incluye un saber acerca de ellas y se ve sometido a los criterios del saber. Una imagen es verdadera, o verdadera en parte, o bien falsa. Siempre y cuando no se contemple desde un punto de vista estético (o mágico), la imagen no tiene otra razón de ser que la relación veritativa, esto es, la adecuación al objeto representado. Según ya lo expresamos anteriormente: lo que los escolásticos designaron en su definición de la verdad como *adaequatio intellectus ad rem*, comparece aquí en la forma más elemental de la *adaequatio imaginis ad rem*.

Todo lo anterior se refiere al concepto *teórico* de verdad y a sus orígenes en la experiencia. La verdad moral, que implica veracidad en el trato con las personas que nos rodean, es completamente distinta. Este, y no el que pretende la escuela heideggeriana, fue el primer significado de 'α-ληθής y 'α-ληθεύειν: no fingir, no ocultar los propios propósitos (por ejemplo mediante los astutos recursos retóricos de la vida pública griega), decir lo que se piensa y no ocultarlo, ser abierto y sincero, todo ello dicho de personas en relación con personas, no de cosas en relación con personas, y, menos que cualquier otra cosa, tampoco de personas en relación con cosas. En el terreno de los desnudos hechos gramaticales, el verbo 'α-ληθεύειν *nunca* ha poseído el significado transitivo de «des-velar» o «des-engañar». En su uso pre-

teórico siempre tuvo el significado intransitivo de abstenerse de ocultar y de engañar, y se hizo transitivo solamente en el sentido de «hacer verdad» la promesa propia o la esperanza ajena, o de predecir verazmente lo que va a suceder[10].

La toma de posesión de este concepto empapado de sentido moral por parte de la esfera teórica fue con todo de suma relevancia, pero se trataba de una evolución secundaria que tuvo lugar en las escuelas filosóficas. Es difícil decidir cuántas de las asociaciones anteriores del término (no ocultar, etc.) pervivieron en el nuevo marco.

10. Incluso en su uso posterior, ya teórico, la fuerza transitiva del verbo ἀληθεύειν se limitaba al objeto interno λόγος (hacer una afirmación verdadera, hablar verazmente) con el añadido de κατὰ τινός, esto es, sobre o acerca de algo: sigue significando hablar «con fidelidad a la verdad», con la única diferencia de que ahora lo que se diga debe ser «fiel» no a lo que piense el hablante, sino a las cosas pensadas y dichas. Y dado que en el discurso teórico no cabe pensar en razón alguna que lleve a ocultar las cosas (mientras que en el discurso práctico puede que haya buenas razones para ocultar lo que se piensa), el aspecto etimológico de no-ocultar perdió toda posible aplicación, al margen de que es muy probable que en ese momento ya llevase mucho tiempo olvidado. En lo que respecta al «des-velar», la interpretación favorita de esa escuela, la gramática nunca ha permitido a los griegos un ἀληθεύειν de las cosas mismas —¡τὰ πράγματα como objeto directo!—, es decir, «sacarlas de su ocultamiento trayéndolas a la luz de la verdad» o «arrancarlas a su olvido». (No necesitan salvamento alguno, pero probablemente sí que lo necesite el pensador mismo: el λόγος ἀληθής resuelve una aporía, esto es, una dificultad aparecida en el discurso mismo.) A este respecto se han escrito muchos sinsentidos filológicos para prestar apoyo a lucubraciones filosóficas.

Transición

DE LA FILOSOFÍA DEL ORGANISMO A LA FILOSOFÍA DEL HOMBRE

Dado que con las últimas investigaciones hemos traspasado los límites que separan la esfera corporal de la espiritual, y que a partir de ahora nos moveremos exclusivamente en esta última, puede ser oportuno recapitular las fases a través de la cuales, ascendiendo desde el metabolismo, hemos alcanzado el umbral en que ahora nos encontramos.

La separación del *eidos* respecto de la realidad que detectábamos en los fenómenos de la «imagen» y de la «verdad» marca el paso a un nuevo nivel, que será un nivel crítico, caracterizado por la *mediatez* en las relaciones entre el organismo y el entorno. Es fácil observar cómo esa mediatez va creciendo a lo largo de toda la evolución orgánica. Ya el metabolismo, y con él la vida de las plantas, es identidad y continuidad mediada (capítulo 5). En el estadio animal, que constituye un paso decisivo más allá de la relativa inmediatez de la existencia vegetativa, la mediatez se nos muestra en tres aspectos: movimiento, percepción y emoción (capítulos 6 y 7).

Esos tres aspectos implican distancia: al superarla mediante la percepción, la tendencia y la acción se va constituyendo «mundo» como sustituto del mero entorno de la planta. El «mundo» pone frente al sujeto objetos concretos, cerrados en sí mismos, mientras que el entorno de las plantas consta de los materiales contiguos y de las fuerzas que vayan apareciendo. El directo intercambio químico con su entorno es el modo que tiene la planta de relacionarse con el exterior, y seguirá siendo la base de toda existencia orgánica. Pero en la vida animal las exigencias propias de ese nivel vegetativo se cumplen dando rodeos, mediante las relaciones del organismo con los objetos que se encuentran fuera de él, en el espacio que le rodea, y que son

percibidos, apetecidos, alcanzados y manipulados externamente (mecánicamente) antes de que entren en los procesos químicos del sistema metabólico.

De esta manera, la libertad del nivel animal estriba en adaptaciones cambiantes mediante acciones distintas del fin que se trata de realizar, y que por ello están sometidas a la alternativa de ser correctas o equivocadas, de tener éxito o de fracasar. En virtud de la dialéctica que es esencial a la vida, y a pesar de su cometido instrumental para la mera conservación orgánica, este estrato superior de mediatez constituye su propia escala de intereses, los cuales invierten la relación fin-medio existente entre las funciones vegetativas y las animales. Los sentimientos de placer y dolor que acompañan a la experiencia animal como recompensa y castigo internos del comportamiento, y entre los que se debe contar la emoción propia de la acción misma, dan clara muestra de que las actividades animales están dotadas de valores y de fines en sí mismos. Lo que todavía no parece darse en los animales es que la *percepción* sea placentera en sí y que adquiera el estatus de una experiencia que se busca por sí misma.

En la esfera de la percepción prestábamos especial atención a la contribución que efectúan al esquema de la mediatez los sentidos que actúan a distancia. Entre ellos, el de la vista representa el caso más puro de separación entre el organismo y el mundo y de su reunificación en una relación secundaria (capítulo 8). El objeto visto se sitúa entre el organismo y su directo comercio orgánico con el mundo exterior. Este comercio es introducido, guiado y controlado por la información sobre cosas que se hallan a cierta distancia, es decir, fuera del alcance orgánico. Ese rodeo de la satisfacción es el lugar propio de la libertad y el peligro característicos de la vida animal. En la distancia que establece el largo alcance propio del sentido de la vista entre el sí mismo y el objeto lejano y aún no alcanzado, el sentimiento puede elegir, y pueden desarrollarse también movimientos de largo recorrido. Pero la vista misma, como mostramos en el capítulo 8, también contiene posibilidades de intuición y de adaptación que van más allá de las animales y que pueden dar lugar a una facultad espiritual superior.

En la capacidad del hombre de elaborar imágenes se alcanza un ulterior grado de mediatez y se incrementa la distancia entre el organismo y el entorno (capítulo 9). Ese nuevo grado consiste en la ampliación ideativa de la *percepción*, y en un primer momento apenas afecta a la versión humana de la emoción y motilidad animales (si bien lo hará más tarde). La nueva mediatez consiste en la introducción del *eidos* abstraído y manipulable espiritualmente entre la per-

cepción y el objeto actual, de modo parecido a como en el nivel de la mediatez animal la percepción de objetos se introducía entre el organismo y su relación primaria con el entorno.

Al convertirlas en imágenes y en elementos del lenguaje, el hombre deja de ver directamente las cosas: las ve a través de las rejas de las representaciones obtenidas de su trato con las cosas en ocasiones anteriores, convocadas ahora por el contenido perceptivo actual para dejarse empapar de su carga simbólica y a su vez añadirles algo. Pero el cometido más importante de esas representaciones es el que desempeñan en los intervalos entre experiencias actuales, esto es, cuando el objeto no está presente para ser percibido directamente: en esos casos, las imágenes abstraídas de que dispone el sujeto suministran en sí mismas el material para una «experiencia» desde una nueva distancia. Se trata de una experiencia simbólica, en la que el sujeto recibe el mundo en sus manos, sin que este le imponga su presencia. Es ante todo en esta mediatez de tercer grado donde tienen su lugar propio los fenómenos de la verdad y de la falsedad.

Pero incluso este grado vuelve a ser el umbral para una mediatez ulterior. La fatal libertad de la objetivación, que pone al sí mismo frente al universo potencial de lo «otro», frente al «mundo» como un campo indefinidamente abierto para la posible comprensión y acción, puede y al cabo debe volver sobre el sujeto mismo con su carga de mediatez, para convertirle a su vez en *objeto* de una relación que de nuevo da el rodeo que pasa por el *eidos*. La «forma» que aquí comparece es específicamente distinta de las formas del entero reino de la exterioridad, puesto que afecta a la *relación* del sujeto con toda exterioridad. Aquí se despliega una nueva dimensión, la de la *reflexión*, en la que el *sujeto* de toda objetivación comparece ante sí mismo *como tal* y pasa a ser a su vez objeto de un nuevo tipo de relación consigo mismo cada vez más mediata.

La primera vez que se pregunta cuál es nuestro lugar propio y qué parte ocupamos el hombre en general y yo mismo en particular en el plan de las cosas, el sí mismo se ve arrastrado a la distancia que guardan respecto de él todas las cosas y de la que deben ser traídas en actos de intencionalidad eidética. Por más que también esta autoobjetivación sea un ejercicio de la facultad eidética, sin embargo no está dada automáticamente, en modo alguno, con el ejercicio externo de esa facultad, un ejercicio del que la representación mediante imágenes es un ejemplo.

El hombre, en el pleno sentido de la palabra, emerge cuando quien pintó el toro e incluso a su cazador dirige sus miradas a la imagen, imposible de pintar, de su propia conducta y de sus estados anímicos.

Al otro lado de esta mirada que se asombra, que indaga y que compara, se constituye, a cierta distancia, ese nuevo ser, el «yo». Esta es la mayor de todas las osadías de la mediatez y de la objetivación.

No es casual que en este contexto estemos utilizando el término «imagen». El hombre configura, experimenta y enjuicia su propio ser interno y su propio hacer externo con arreglo a una imagen de qué debe ser y cómo debe conducirse él mismo. Sea voluntariamente o a disgusto, lo cierto es que «vive» la idea del hombre: de conformidad o en conflicto con ella, de grado o por fuerza, reconociéndola o negándola, con buena o con mala conciencia. La imagen del hombre nunca le abandona, por mucho que en ocasiones anhele volver a la dicha de la animalidad. Haber sido creado a imagen de Dios quiere decir tener que vivir con una imagen del hombre.

Esta imagen se elabora y mantiene en la comunicación lingüística de la sociedad, de manera que el individuo la encuentra ya terminada y ve cómo se le impone. Al igual que aprende de otros a ver cosas y a hablar sobre ellas, también aprende de otros a verse a sí mismo y a expresar lo que ahí ve «a imagen y semejanza» del modelo vigente. Pero al aprenderlo, al aprender a decir «yo», también descubre potencialmente su propia identidad en su solitaria singularidad. La objetualidad del sí mismo, por privada que sea, está por ello en constante relación con la imagen pública del hombre, y mediante su propia exteriorización contribuye a la continua renovación de esta última: esta es la contribución anónima de cada sí mismo a la historia de todos. Cuando se adapta enteramente al modelo universal, puede dejarse absorber por este; cuando su disidencia sale derrotada, puede retirarse a su propia soledad. Pero solo en raros casos de grandeza puede el sí mismo hacerse valer de modo tan pleno que haga de sí una nueva imagen del hombre y la imponga a la sociedad en lugar de la dominante hasta ese momento.

En la reflexión sobre sí mismo la escisión sujeto-objeto que comenzó en la evolución animal alcanza su más alto grado. A partir de ese momento, dicha escisión se plantea también en el punto medio de la vida dotada de la capacidad de sentir, que de esa manera queda disociada de sí misma. Solo pasando por la inmensa distancia de «ser objeto para sí mismo» puede el hombre «tenerse» a sí mismo. Pero el hecho es que se tiene a sí mismo, cosa que ningún animal puede hacer. El interés vital característico de la capacidad de sentir que subyace a la osadía y al esfuerzo de toda vida, y que siempre persigue ante todo disfrutar de la mismidad en el encuentro con la aliedad, ha hallado aquí, en un audaz rodeo, su verdadero objeto, que a la vez, en cierto sentido, es su objeto original.

Al igual que sucede con todos los demás logros de la vida, el precio que hay que pagar para la consecución de este es muy alto. De la misma manera que la satisfacción humana es distinta de la animal y la supera con creces por lo que hace a su posible volumen, también es distinta y mucho mayor la capacidad de sufrimiento del hombre, por más que este recorra también algunos de los grados de la escala del sentir animal. Solo el hombre puede ser feliz e infeliz en virtud de la evaluación de su ser con arreglo a criterios que van más allá de la situación inmediata. Sumamente preocupado por lo que es, por cómo vive y por lo que hace de sí mismo, y mirándose a sí mismo desde la distancia de sus deseos, propósitos y aprobaciones, el hombre —y solo él— está abierto a la desesperación. La palabra «desesperación» hace directa referencia a la escisión del sí mismo que se produjo con la extensión del abismo sujeto-objeto a la interioridad del sujeto mismo, y que hace de este último no objeto de una posesión inmediata, sino el tembloroso producto de una relación que ejerce cada vez de distinto modo su función mediadora. El suicidio, este singular privilegio del hombre, muestra hasta qué extremo grado puede convertirse el hombre en objeto de sí mismo.

En el abismo abierto a resultas de esta confrontación del sí mismo con él mismo, y en la activación de la relación que, sea como sea, ha de tender un puente una y otra vez sobre ese abismo, es donde la vivencia del hombre alcanza sus más altas cotas, y también donde pasa por sus horas más bajas. Del mismo modo que los datos de sus sentidos externos, los resultados a que llega su reflexión no son otra cosa que la materia prima para una constante síntesis e integración en una imagen total. En tanto el hombre como tal permanezca con vida, esa tarea se estará realizando continuamente. *Quaestio mihi factus sum*, «me he convertido en una pregunta para mí mismo»: religión, ética y metafísica son otros tantos intentos, que nunca han llegado a su término, de salir al encuentro de esa pregunta en el horizonte de una interpretación global del ser y de darle respuesta. Con la aparición de esta posibilidad, la historia releva a la evolución y la biología da paso a la filosofía del hombre.

La búsqueda de la naturaleza del hombre tiene que pasar por los encuentros del hombre con el ser. En esos encuentros no solo comparece la naturaleza buscada, sino que es en ellos donde cobra realidad, puesto que en ellos es donde se decide en un sentido o en otro. En efecto, la capacidad para ese encuentro es la naturaleza básica del hombre: esta última es por tanto la libertad, y su lugar propio la historia, que a su vez debe su posibilidad a la naturaleza básica transhistórica del hombre. Toda imagen de la realidad que surja de un

encuentro en la historia incluye una imagen del yo, y con arreglo a ella existe el hombre, siempre que la imagen en cuestión sea su verdad. La condición de posibilidad de la historia que reside en el hombre —esto es, su libertad— no es a su vez histórica, sino ontológica. Y cuando se descubre se convierte en el *factum* central de la evidencia de la que ha de beber toda doctrina acerca del ser.

Desde siempre, en las imágenes del ser se subraya el «entre» del hombre: entre el animal y el ángel, entre el pasado y el futuro, entre la condenación y la redención... Platón veía el devenir como algo intermedio entre el no ser y el ser y que participaba de ambos, y el alma inmersa en el devenir como abierta para el ser eterno en el saber de la razón. El devenir, devenido todopoderoso y separado del ser eterno y racional, ha entregado al yo al vértigo de su libertad y ha hecho que el encuentro con el ser se convirtiese en el encuentro con la nada. El nihilismo moderno, cuyas huellas rastreara Nietzsche, nos fuerza en esta época post-platónica a replantear la pregunta acerca del ser. Debe inquirir desde un punto de vista histórico a qué razones obedeció la experiencia nihilista, debe tratar de determinar desde un punto de vista ontológico cuál es la esencia de la libertad humana en relación con el resto de los seres vivos y con el conjunto de la naturaleza, y, desde un punto de vista metafísico, en la trascendencia interna de esa libertad encontrará las indicaciones necesarias para acercarse tanteando a un nuevo sentido de trascendencia y de eternidad.

10

ACERCA DEL USO PRÁCTICO DE LA TEORÍA

I

En su comentario al *De anima* de Aristóteles Tomás de Aquino escribe lo que sigue:

> Es patente que toda ciencia es buena, puesto que la bondad de una cosa es aquello según lo cual la cosa alcanza la perfección de su ser, y esto es lo que toda cosa busca y desea. Por tanto, como quiera que la ciencia es la perfección del hombre en cuanto hombre, tenemos que la ciencia es el bien del hombre. De los bienes, algunos merecen estimación, a saber, aquellos que son útiles en orden a un fin: estimamos al caballo porque corre bien; algunos merecen incluso honores, a saber, aquellos que son por sí mismos, toda vez que tributamos honores al fin. De las ciencias, unas son prácticas y otras especulativas, y las primeras se distinguen de las segundas en que son a causa de la obra, mientras que estas últimas son por sí mismas. Y por ello, de entre las ciencias las especulativas son buenas y merecen honores, mientras que las prácticas únicamente merecen estimación[1].

Unos tres siglos y medios más tarde Francis Bacon escribía en la *Instauratio Magna*:

> Dirijo a todos esta importante advertencia general: que tengan en cuenta cuáles son los verdaderos fines del saber y que no lo busquen para entretenimiento del espíritu o para disputar o para sentirse superiores a otros [...] sino para utilidad y provecho de la vida, y que lo

1. *Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis Librum de Anima Commentarius*, lectio I, 3 (trad. J. M.).

> perfeccionen y administren con amor al prójimo [del matrimonio del espíritu con el universo] pueden surgir ayudas para el universo y toda una descendencia de invenciones que quizá puedan vencer y superar las necesidades y penas [*the necessities and miseries*] de la humanidad [...] Pues la tarea que tenemos ante nosotros no es procurar la mera felicidad de la especulación, sino atender a los asuntos reales de la humanidad, velar por la bienandanza del género humano y fomentar toda capacidad de actuar [...] Y así, esos fines gemelos, el saber del hombre y el poder del hombre, son en realidad uno solo[2].

Aquí estamos ante dos afirmaciones opuestas sobre los objetivos del saber, e incluso sobre el sentido primario del mismo, y por lo tanto sobre su relación con el uso que pueda hacerse de él, esto es, con «obras». Nos gustaría efectuar algunas consideraciones acerca de este viejo tema. Las partes que dieron inicio a la disputa no se hubiesen embarcado en reflexiones como las que vamos a desarrollar, que a nosotros, en cambio, nos tocan muy de cerca a la luz de las nuevas «necesidades y penas» de la humanidad que nos acosan hoy a resultas de precisamente el mismo uso del saber que Bacon recomendaba como remedio de las viejas necesidades y penas de la humanidad.

Es patente que santo Tomás y Bacon están hablando de dos cosas diferentes: dado que asignan al saber fines distintos, están hablando en realidad de tipos distintos de saber, que a su vez tienen como objeto distintos tipos de cosas.

Empecemos por santo Tomás, que naturalmente habla por Aristóteles. Las ciencias «teóricas» (especulativas) a que se refiere se ocupan de cosas inmutables y eternas, a saber, de las primeras causas y de las formas inteligibles del ser, que precisamente debido a su inmutabilidad solo se pueden contemplar y no *pueden* ser objeto de una acción por nuestra parte: de ellas solo hay θεωρία en el estricto sentido aristotélico del término. Por otra parte, las «ciencias prácticas» no son «teoría», sino «arte»: un saber acerca de la modificación de lo modificable con arreglo a un plan. Este último saber surge de la experiencia, y no de la teoría o de la razón especulativa. El papel directivo que la teoría *puede* asumir respecto de las artes no consiste en fo-

2. Del prólogo a *The Great Instauration*. Las frases citadas se hallan en Bacon en este mismo orden, pero bastante separadas unas de otras. Para dar una idea de la directa crítica de Bacon a la teoría clásica añado esta otra cita: «Por lo que hace a su valor y utilidad, hay que decir con claridad que la sabiduría que hemos recibido, principalmente de los griegos, únicamente constituye la infancia del saber y presenta los rasgos típicos de los niños: sabe hablar, pero no puede engendrar, pues es rica en discusiones, pero estéril en obras».

mentar la invención de estas ni en idear sus métodos, sino en iluminar al usuario de las mismas (en la medida en que participe de la vida teórica) con la sabiduría, para que así utilice esas artes sabiamente, esto es, en la medida correcta y para los fines correctos. Esta se puede considerar la utilidad práctica de la teoría en virtud del efecto iluminador que, más allá de su actualidad inmediata, ejerce sobre la entera persona de sus discípulos. Pero esta utilidad no es la de un «uso» que se haga de la teoría, y en cualquier caso solo es lo segundo mejor para salir al paso de las necesidades del hombre: lo mejor es la continua actividad del pensar mismo, en la cual es donde el hombre es más libre.

Hasta aquí Aristóteles y santo Tomás. Las «necesidades humanas» son lo primero en el esquema de *Bacon.* Y dado que el arte es la forma que tiene el hombre de salir al encuentro de la necesidad y de domeñarla, pero hasta ahora no ha disfrutado de la ayuda de la razón especulativa (por culpa sobre todo de ella misma), Bacon insiste en establecer un nuevo tipo de relación entre el arte y la razón en la que se supere su separación anterior. Esto exige a su vez someter a ambos a una profunda revisión, empezando, para seguir el orden causal, por una revisión de la ciencia especulativa que tan largo tiempo ha sido «estéril en obras». La naturaleza de la teoría debe ser transformada hasta tal punto que arroje como resultado «modelos e instrucciones para las obras» e incluso tenga como su auténtico objetivo «la invención de las artes», y por tanto sea ella misma un arte inventiva.

Sin embargo, sigue siendo teoría, dado que es el descubrimiento y la explicación racional de causas primeras y de leyes racionales (formas). Por tanto, coincide con la teoría clásica en que tiene por objeto la naturaleza de las cosas y el conjunto de la naturaleza. Pero es una ciencia tal de las razones y de las leyes, o una ciencia de tales razones y leyes, que otorga la posibilidad de «dar órdenes a la naturaleza en su obrar» (*to command nature in action*). Otorga esa posibilidad porque desde el principio ve la naturaleza *como* activa y adquiere saber acerca de las leyes del obrar de esta mediante el procedimiento de obrar a su vez sobre ella, a saber, mediante experimentos, y por tanto bajo condiciones que ha determinado el hombre mismo. La teoría suministra instrucciones para la acción porque primero ha sorprendido a la naturaleza «en acción».

La ciencia de la «naturaleza en acción» es una mecánica o dinámica de la naturaleza. Galileo y Descartes fueron quienes proporcionaron las condiciones especulativas y los métodos de análisis y síntesis correspondientes. Al traer al mundo una teoría con un potencial tecnológico inmanente, pusieron de hecho en movimiento la fusión de

teoría y praxis con la que había soñado Bacon. Antes de decir algo más sobre ese tipo de teoría, que no solo se presta a su aplicación técnica, sino que incluso está dispuesta internamente para ese tipo de uso, debemos decir algo sobre el uso como tal.

II

¿Para qué se usa algo? El fin último de todo uso es el mismo que el fin de toda actividad, y este último es doble: conservación de la vida y perfeccionamiento de la vida, es decir, fomento de la vida que se entienda por buena. Expresado negativamente, como sugiere el concepto de «necesidades y penas» empleado por Bacon, el doble objetivo es evitar el aniquilamiento y superar la miseria. Es de notar el carácter de estado de necesidad que Bacon asigna al esfuerzo del hombre, y por lo tanto al saber como parte de ese esfuerzo. Habla de la superación o de la atenuación de un estado que nos es contrario y nos agobia, mientras que santo Tomás, con Aristóteles, habla positivamente de llegar a la «plenitud del ser» o a la perfección. Los acentos negativos de Bacon revisten la tarea de conocer con una especie de urgencia física y moral sumamente novedosa, a la que la historia de la «teoría» era ajena hasta ese momento, pero que desde entonces viene siendo cada vez más usual.

Pese a la diferencia de acentos, ambas posiciones tienen un terreno común: una vez que se supone garantizada la mera conservación (que en ambos casos goza de precedencia), el sufrimiento o la miseria implican el fracaso de la vida buena, por lo que la eliminación de esos dos estados comporta una mejora, de modo que tanto para Aristóteles como para Bacon el objetivo último de todo obrar que vaya más allá del mínimo necesario para la autoconservación es la «vida buena» o la felicidad del hombre. Si mantenemos el término «felicidad» en toda la ambigüedad que debe poseer en tanto no hayamos determinado en qué consiste la felicidad, podemos decir que el terreno común a Bacon y Aristóteles es que el «para qué» de todo uso, incluido el del saber, es la felicidad.

La felicidad ¿de quién? Si, como Bacon piensa, el saber aspira a eliminar los sufrimientos de la humanidad, la tendencia al saber tiene como objetivo la felicidad de la humanidad. Si, como Aristóteles piensa, el hombre en tanto que hombre alcanza la plenitud de su ser mediante el saber, o más bien *en* el saber, es la felicidad del sujeto de conocimiento lo que se hace realidad en la tendencia al conocimiento. En ambos casos hay una «utilidad» superior del conocimiento teó-

rico. Para Aristóteles, consiste en el bien que el saber produce en el alma del que sabe, es decir, en el estado mismo de saber como perfección del ser del que sabe.

Como es lógico, el saber solo puede reclamar para sí ese efecto ennoblecedor si la teoría es el saber acerca de los objetos más nobles, esto es, más perfectos. Que existan esos objetos es de hecho la condición para que haya «teoría» en el sentido clásico del término. Y, a la inversa, cuando esos objetos faltan el ideal contemplativo de la filosofía clásica pierde todo su sentido: llega a una situación en que literalmente «no tiene objeto».

Pero si suponemos dada la condición positiva, sucede que la «teoría», en calidad de comunión intelectual con esos objetos, y al modificar por tanto el estado propio del sujeto, no solo fomenta la felicidad, sino que incluso la constituye: una felicidad que se denomina «divina» y que por tanto solo se puede disfrutar en breves ocasiones a lo largo de la vida de un mortal. De esta forma, la posesión y la utilidad (el «uso») de la teoría son una y la misma cosa. Si la teoría tiene una utilidad remota más allá de su propia realidad, y con ello contribuye a una felicidad más «humana» (a diferencia de la «divina»), esa utilidad consistirá, como ya dijimos, en la sabiduría que concede a la persona para dirigir su vida en general, así como en el nivel de comprensión de todas las cosas —incluidas las más vulgares— desde la cumbre de la especulación al que le permite acceder.

Pero aunque la teoría, mediante la sabiduría, puede liberar a quien la posee del encantamiento de las cosas vulgares, y de esa manera puede incrementar su libertad moral respecto de la necesidad procedente de esas cosas, no hace que se incremente su poder físico sobre ellas ni su capacidad de usarlas (más bien tiende a limitar esta última capacidad), y deja intacto el reino de la necesidad.

Desde la época de Bacon es la otra mitad de la alternativa la que domina el campo. Para él, y para quienes le siguieron, la utilidad del saber reside en los «frutos» que produce en nuestro comercio con las cosas vulgares, esto es, habituales. Para dar ese fruto, el saber mismo debe ser un saber acerca de las cosas vulgares, y no derivativamente, como lo era la teoría clásica, sino primariamente y antes de que se haga práctico.

Este es de hecho el caso: la teoría que debe dar esos frutos es el saber acerca de un universo que, en ausencia de una jerarquía del ser, consta enteramente de cosas vulgares. Dado que, por tanto, la libertad ya no se puede buscar en la relación cognoscitiva con los «objetos más nobles», el saber solamente podrá liberar al hombre del yugo de la necesidad si sale al paso de esta última en el terreno propio de ella

y gana libertad para el hombre poniendo a las cosas en poder de este. En la insistencia de Bacon en que «el espíritu ejerza sobre la naturaleza de las cosas la autoridad que le corresponde» se esconde una nueva visión de la naturaleza, no solo del saber. La naturaleza de las cosas en sí misma no ha conservado dignidad alguna[3]. Toda la dignidad pertenece al hombre: a lo que no inspira reverencia alguna se le pueden dar órdenes, y todas las cosas están ahí para usarlas. En su calidad de único poseedor de espíritu, el hombre tiene derecho a ser señor de la naturaleza, y el saber, dado que le pone en condiciones de ejercer ese derecho, hará que por fin el hombre disfrute de lo que le pertenece.

Lo que le pertenece es «el reino del hombre», y consiste en el uso soberano de las cosas. Ese uso soberano quiere decir más uso —no solo potencialmente más, sino más en acto— y, por raro que parezca, uso forzoso. El poder, al hacer disponibles cada vez más cosas y para más tipos de uso, pone al usuario en una dependencia de objetos externos cada vez mayor. El poder no se puede ejercer de otro modo que haciéndose a sí mismo disponible para el uso de las cosas en la misma medida en que estas últimas se vayan haciendo disponibles. Allí donde se renuncia al uso el poder decae, pero no hay límites para la extensión de uno y otro. Y de esta manera un dueño se cambia por el otro.

Incluso la inicial toma del poder no es tan libre como podría hacer creer la apelación a la legítima autoridad del hombre. Pues la relación del hombre con la naturaleza no es la única relación de poder: la naturaleza misma se comprende como un sistema de poder. La auténtica cuestión es, por tanto, la que se plantea entre dominar y ser dominado, y ser dominado por una naturaleza que no es noble, no está emparentada con nosotros por su propia esencia ni es sabia, implica esclavitud, y en consecuencia miseria. Por tanto, el ejercicio del derecho innato del hombre es al mismo tiempo la respuesta a un

3. «Pues al igual que toda obra muestra el poder y el arte de su artífice, pero no su imagen, así también sucede con las obras de Dios, que muestran la omnipotencia y la sabiduría del creador, pero no su imagen: y aquí se aparta lo que pensaban los paganos de la verdad sagrada, puesto que aquellos creían que el mundo es una imagen de Dios y el hombre un extracto o una imagen del mundo, mientras que la Escritura nunca tributa al mundo ese honor, a saber, el de considerarlo la imagen de Dios, sino solo la *obra de sus manos*, ni habla nunca de otra imagen de Dios que el hombre mismo» (F. Bacon, *The Advancement of Learning*, libro II). Leo Strauss aduce este pasaje como prueba de la tesis de que «la división de la filosofía en filosofía de la naturaleza y del hombre se basa en la distinción sistemática entre el hombre y el mundo que Bacon efectúa en expresa polémica con la filosofía antigua» (*The Political Philosophy of Hobbes, its Basis and its Genesis*, Oxford, 1936, p. 91, nota 1).

estado de necesidad elemental y continua: el estado de necesidad correspondiente a un estado de guerra defensiva declarada por la situación humana. Al ser una defensa contra la necesidad, el ataque del saber está a su vez en función de la necesidad y conserva este aspecto a lo largo de toda su trayectoria, la cual es una constante respuesta a las nuevas necesidades que va creando precisamente su propio avance.

III

Para que los efectos del saber sobre el estado del hombre sean benéficos, ese saber debe ser «desarrollado y administrado con amor al prójimo». Es decir: quien dirija en cada caso el curso y administre el uso de la teoría debe llevar en su corazón las necesidades y penas de la humanidad. Las bendiciones del saber no recaen en primera línea sobre el que sabe, sino sobre sus indoctos congéneres, y sobre él solo en la medida en que es uno más de ellos. A diferencia del mago, el investigador de la naturaleza no adquiere en persona el poder que emana de su arte. Apenas adquiere en persona el saber mismo, y, sin duda, no lo posee como su propiedad personal: dado que este saber es una empresa colectiva, su aportación fraccionaria pasa a formar parte del capital común, del que es depositaria la comunidad científica y del que debe ser usufructuaria la sociedad en su conjunto.

Entre los frutos que produce el saber a través del poder que nos comunica sobre las cosas se cuenta la disminución de la carga de trabajo: el ocio, aunque no el del científico mismo, es aquí, por lo tanto, un fruto del saber. El esquema clásico era el inverso: el ocio era una condición de la teoría que se establecía previamente para hacer posible esta última, y no algo para cuya producción se necesitaba primero el esfuerzo de la teoría. La moderna actividad teórica, muy lejos de ser un uso del ocio, es esfuerzo y parte de las fatigas comunes de la humanidad, por placentera que pueda llegar a ser para el que se esfuerza en ejercerla. Ya esto bastaría para mostrar que la teoría moderna no ocupa desde el punto de vista humano el lugar de la teoría clásica.

Por tanto, la necesidad del amor al prójimo o de la benevolencia en el uso de la teoría se debe al hecho de que el poder, por su naturaleza propia, es poder tanto para el mal como para el bien. Ahora bien, el amor al prójimo no se cuenta entre los frutos de la teoría en el sentido moderno. Como condición que cualifica el uso de la teoría —un uso que la teoría misma no especifica, y mucho menos garanti-

za—, ese amor al prójimo tiene que provenir de una fuente situada más allá del saber proporcionado por la propia teoría.

A este respecto puede ser instructiva una comparación con el caso clásico. Aunque Platón no le dio ese nombre, la responsabilidad que fuerza al filósofo a volver a la «caverna» y a ayudar a sus semejantes allí prisioneros no deja de ser análoga a la *caritas* o compasión de Bacon. Pero, al mismo tiempo, ¡qué grande es la diferencia entre ambas!

En primer lugar, dado que en la teoría en sentido platónico tanto la actividad como su objeto son nobles, la teoría misma constituirá para sus adeptos una fuente de benevolencia en cualquier posible participación suya en la vida activa. Una actuación no benevolente estaría en contradicción con la luz de que participan en virtud del saber supremo. En cambio, entre los conocimientos de la ciencia natural y su potencial uso no benéfico no existe esa contradicción.

En segundo lugar, si bien en el esquema de Platón el «descenso» a la vida activa no tiene lugar por inclinación, sino por deber, y el Estado puede forzar en primera instancia a cumplir ese deber, su más alta sanción procede del objeto mismo de la contemplación, esto es, del «bien», que no es envidioso, sino que insiste en comunicarse. Por ello, no se requiere ningún principio adicional ni heterogéneo que proporcione el fundamento de la responsabilidad.

Finalmente, la actuación que el filósofo despliega en la caverna tras regresar a la misma ya no es la de administrar las cosas, sino que se ocupa de ordenar la vida de los hombres. Con otras palabras, no es técnica, sino política, y está informada por la contemplación del orden que reina en el mundo inteligible. Se trata por tanto de una «aplicación» que deriva sus motivos, su modelo y sus criterios acerca de lo que es benéfico de la teoría única y autosuficiente. Y serán los auténticos adeptos a la teoría quienes deberán llevar a cabo personalmente esa «aplicación»: no puede ser delegada, mientras que la aplicación de los conocimientos (de los procedimientos) de la ciencia técnica sí que puede y debe serlo.

Frente a ello, la teoría moderna no se basta a sí misma para dar origen a la cualidad humana que la hace ser benéfica. Que sus resultados se pueden separar de ella y se pueden entregar para su uso a agentes que no hayan tenido participación alguna en el proceso teórico, es solo un aspecto de la cuestión. Su propia ciencia no hace que el científico esté más cualificado que otros para reconocer el bien de la humanidad, ni mejor dispuesto para preocuparse de él. La benevolencia y la responsabilidad deben ser suscitadas desde fuera, a fin de que puedan servir de complemento al saber proporcionado por la teoría: no surgen de la teoría misma.

¿Por qué es esto así? Una respuesta es la que suele expresarse en la afirmación de que la ciencia es «axiológicamente neutral», a la que se añade la de que los valores no son objetos del saber, o que al menos no lo son del saber «científico». Pero ¿por qué está separada la ciencia del valor, y por qué se piensa que el valor es irracional? ¿Acaso porque la asignación de validez al valor requiere una trascendencia de la que se derive esa validez? La relación con una trascendencia objetiva queda hoy fuera de la teoría, de conformidad con sus reglas de evidencia, mientras que antes era la vida misma de la teoría.

«Trascendencia» (sea lo que sea lo que esta expresión abarque) implica objetos situados por encima del hombre, y de esos objetos es de lo que trata la teoría clásica. La teoría moderna trata de objetos que están por debajo del hombre: incluso los astros, dado que son cosas vulgares, están por debajo del hombre. No se puede tomar de ellos indicación alguna con respecto a fines. La expresión «por debajo del hombre», que sin duda contiene una valoración, parece contradecir la afirmada «neutralidad axiológica» de la ciencia. Ahora bien, esta neutralidad axiológica implica la neutralidad tanto de los objetos como de la ciencia: del lado de los objetos, su indiferencia frente a todo valor que se les pueda «dar». Pero lo que carece por sí mismo de valor interno está por debajo de aquello que es lo único por relación a lo cual puede recibir valor, y esta instancia es el hombre y la vida humana, que son la única fuente y polo de referencia de valor que nos queda.

¿Qué sucede entonces con las ciencias del hombre, la psicología y la sociología? De ellas no se dirá que sus objetos están por debajo del hombre: *su* objeto *es* el hombre. ¿No sucederá entonces que con ellas el valor como tal vuelve a entrar en el universo de la ciencia? ¿Y no puede partir de ellas una axiología válida, puesto que se ocupan de la fuente y de las relaciones de todos los valores?

Ahora bien, aquí es preciso distinguir. Las ciencias del hombre saben efectivamente de la valoración como un *factum* del comportamiento humano, pero nada saben del valor mismo. Aunque suene a broma: en la medida en que son *ciencias*, también *su* objeto está «por debajo del hombre». ¿Cómo es posible? Para que quepa elaborar una teoría científica acerca del hombre, este, junto con sus costumbres valorativas, debe ser considerado como determinado por leyes causales, debe ser visto como un caso y una parte de la naturaleza. El científico le ve así, por más que no se vea de esa manera a sí mismo en tanto reivindica y pone por obra su libertad para investigar y su apertura a las razones, la evidencia y la verdad. Así es como el hombre en tanto que sujeto de conocimiento capta al hombre como un ser que está por

debajo de él, y alcanza por tanto un saber del hombre como un ser que está por debajo del hombre, al igual que toda teoría científica es un conocimiento de cosas que están debajo del hombre como sujeto de conocimiento. Solo con esta condición se pueden someter esas cosas a la teoría, por tanto al control, y por tanto al uso. Y de esa forma también el hombre que está por debajo del hombre, tal y como le explican las ciencias humanas —esto es, el hombre convertido en una cosa—, puede ser controlado e incluso manipulado, y por tanto utilizado, bajo la dirección de esas ciencias.

Así pues, la benevolencia, e incluso el amor al prójimo (como amor a la humanidad en lugar de a la persona), cuando intentan que dicho uso sirva de ayuda al hombre o sea benéfico para él, no corrigen ese estatus inferior, sino que más bien lo confirman. Y dado que el uso de lo que está por debajo del hombre solo puede tener lugar en favor de lo inferior y no de lo superior del usuario mismo, tenemos que en ese uso —cuando llega a ser omniabarcante— el docto y usuario es inferior al hombre. El uso se convierte en omniabarcante cuando se extiende más allá del ser de los hombres que nos rodean y engulle el reino insular de la persona. Es inevitable que se llegue a que el manipulador se vea a sí mismo a la misma luz que aquellos a quienes su teoría ha hecho manipulables, y en la solidaridad autoinclusiva con la universal miseria de los hombres rodeada del brillo del poder humano, su amor al prójimo no será más que autocompasión y aquel tipo de tolerancia que procede del autodesprecio: todos nosotros somos pobres marionetas y no podemos ser otra cosa que lo que somos. La benevolencia degenera entonces en indulgencia y dejar hacer.

Incluso cuando sea de un tipo más puro y menos ambiguo, la benevolencia (la buena voluntad) es insuficiente por sí misma para garantizar un uso benéfico de la ciencia. Como inclinación habitual a abstenerse de dañar —como una general bondad, por tanto—, la benevolencia es naturalmente tan imprescindible en este contexto como en todas las situaciones en que pueda hallarse el hombre. Pero en sus aspectos positivos la buena voluntad es volición del bien, por lo que debe estar informada por un concepto de qué sea el bien.

De dónde pueda tomarse ese concepto, y si puede o no elevarse al rango del «saber», es algo que no podemos decidir aquí. Si hay un saber acerca de él, en cualquier caso no es la ciencia quien puede proporcionarlo. Por su parte, la mera benevolencia no puede sustituir a ese saber. Ni siquiera el amor puede hacerlo, cuando se trate de amor no reverencial, y ¿de dónde puede proceder la reverencia, si no de un saber acerca de lo que la merece? Pero incluso en el caso de que

dispusiésemos de un saber directivo acerca del bien, esto es, de una verdadera filosofía, ese saber probablemente vería a sus propios dictámenes inermes frente al dinamismo autoalimentado de la ciencia puesta en uso, es decir, frente a la tecnología.

Volveremos a este tema al final. Ahora es preciso decir algo más acerca de la relación específicamente moderna que existe entre la praxis y la teoría y acerca del modo en que trabaja, con total independencia de para qué trabaja.

IV

Hablamos de *usar* cuando utilizamos algo como medio para un fin. Al igual que el fin es diferente del medio, también el medio es diferente de su utilización. Es decir, el medio goza en sí mismo de una existencia precedente, y seguiría siendo lo que es aunque nunca fuese utilizado. Es dudoso que esto se pueda decir plenamente también de la teoría, o de toda teoría, en relación con su posible utilización. Pero cuando hablamos del uso de la teoría al menos podemos conceder que la teoría, sea cual sea el uso que se le dé, es también algo en sí misma.

Ser algo en sí mismo no quiere decir necesariamente ser neutral en lo que respecta a todo posible uso. Para lo utilizable como medio, su utilización puede ser tanto esencial como contingente. Algunas cosas, si bien poseen un ser propio sustancial, basta que lo posean para que existan ya desde el principio *como* medios. Una herramienta, por ejemplo, debe su pura existencia a un fin situado más allá de ella misma, para el que fue ideada y producida. Cuando no se le da ese uso, marra su razón de ser. A otras cosas la utilización se les añade, por así decir, en virtud de una ocurrencia posterior del usuario: para ellas, el uso es contingente y externo al ser que poseen por derecho propio e independiente.

A la primera categoría pertenecen sobre todo cosas artificiales, como los martillos y las sillas. A la segunda, cosas naturales, como los caballos y los ríos. La teoría es sin duda una cosa artificial, hecha por hombres, y tiene utilizaciones, pero que la utilización le sea esencial o contingente dependerá muy probablemente del tipo de teoría en cuestión y del tipo de utilización que se le dé. Las matemáticas, por ejemplo, se diferencian a este respecto de la física.

Pues bien, mi tesis es que para la teoría moderna su utilización práctica no es contingente, sino enteramente esencial, o que la *ciencia de la naturaleza* es tecnológica por su propia esencia.

Un uso es práctico cuando implica acciones externas que causan o impiden una modificación del entorno. (Por ello, la aplicación de las matemáticas a la física no es práctica, sino teórica.) La acción externa exige el uso de medios externos, físicos, y además una cierta cantidad de conocimiento, que es algo interior, no físico. Pero toda acción que no sea estrictamente rutinaria o puramente intuitiva exige todavía otra cosa, a saber, reflexión. Esta última puede referirse tanto a los fines como a los medios: a los fines, por ejemplo para ver si son deseables o en general posibles; a los medios, para saber cuáles son apropiados y de cuáles se puede disponer aquí y ahora. Desde todos estos puntos de vista, el saber, por más que no necesariamente tenga que tratarse de un saber teórico, es preciso como condición y para la ejecución de la acción, y se utiliza por tanto en esta.

Resulta patente que el saber que versa sobre la deseabilidad de fines es *distinto* del que se ocupa de su asequibilidad, de los medios correspondientes y de su ejecución. Dentro de este segundo tipo de saber hay que distinguir de nuevo el conocimiento que juzga sobre la posibilidad en el terreno de los principios del que —todavía *in abstracto*— bosqueja posibles vías de realización, y este último es a su vez diferente del que determina el curso de acción más práctico en las circunstancias dadas.

Estamos aquí ante una escala que desciende de lo general a lo específico, de lo simple a lo compuesto y al mismo tiempo de la teoría a la praxis, la cual es la composición en persona. El conocimiento de la posibilidad descansa en los principios universales del terreno de que se trate, esto es, en las leyes con arreglo a las que se constituye (en las que culmina lo que Galileo denominaba «método resolutivo»). El de las vías típicas de realización se apoya en conexiones causales más complejas y específicas, en las que se encarnan los primeros principios y que pueden servir de modelo para las reglas de la producción, esto es, del obrar («método compositivo»). Finalmente, el conocimiento de lo que hay que hacer *ahora* es completamente particular, por cuanto introduce la tarea en el contexto de la entera situación concreta.

Los dos primeros pasos tienen lugar dentro de la teoría o, más bien, cada uno de ellos *puede* tener su teoría desarrollada. Al primer tipo de teoría podemos denominarla ciencia propiamente dicha, como por ejemplo la física teórica. Al segundo tipo, que se deriva del primero lógicamente (aunque no siempre de hecho), vamos a darle el nombre de ciencia técnica o aplicada, la cual, como aquí tenemos que recordar, sigue siendo «teoría» en lo que respecta a la acción misma, ya que presenta las reglas específicas de la acción como parte de un

todo racional y sin tomar decisión alguna (por ejemplo, las ciencias ingenieriles). La ejecución específica no tiene ni puede tener teoría propia. Aunque aplica teoría, no se deriva sencillamente de ella, sino que implica una decisión fundada en un *juicio*, y no hay ciencia alguna del juicio (al igual que no la hay de la decisión); es decir, el juicio no puede ser sustituido por la ciencia ni transformarse en ella, por más que pueda valerse de los resultados e incluso de las disciplinas intelectuales de la ciencia y sea por su parte un cierto tipo de saber, una facultad de conocimiento. El juicio, así nos dice Kant, es la facultad de subsumir lo particular en lo universal, y dado que la razón es la facultad de lo universal, y la ciencia la puesta por obra de esta facultad, el juicio que se ocupa de lo particular queda necesariamente fuera de la ciencia y constituye el puente entre las abstracciones del entendimiento y la concreción de la vida.

En el primer nivel, el de la ciencia pura, la predicación es categórica; A es P, B es P... En el segundo estadio, el de la ciencia aplicada, la predicación es hipotética: si queremos que se dé P, tendremos que poner A o B... En las reflexiones del juicio práctico la predicación toma una forma problemática: las cosas individuales *f*, *g*... disponibles en la situación dada cumplen quizá (o en parte, o no los cumplen en absoluto) los requisitos de los universales A o B o..., por lo que quizá (o en parte, o de ninguna manera) son adecuadas para producir P. La invención es típicamente una combinación de este tipo entre la formulación de juicios concretos y la ciencia abstracta.

Es en este campo de la formulación de juicios concretos donde tiene su lugar propio el uso práctico de la teoría. De ello se sigue que el uso de la teoría no permite teoría alguna de sí mismo. Si es un uso ilustrado, su luz procede de la reflexión, y ninguna bondad de la teoría garantiza que se posea el buen tino para lo particular que la reflexión necesita. Y este saber acerca del uso capaz de juzgar se adquiere o aprende por vías distintas de las de la teoría, y es distinto no solo del saber acerca de la teoría utilizada en ese caso, sino también del que versa acerca de cualquier clase de teoría. Por esta razón negaba Aristóteles que pueda haber ciencia de la política y de la ética práctica: el *dónde, cuándo, para quién...* no se puede reducir a principios universales. Así, hay teoría y uso de la teoría, pero no teoría acerca del uso de la teoría.

En el extremo opuesto de la escala se halla el saber acerca de los fines, al que hemos aludido repetidamente y del que hoy no sabemos si es capaz de teoría, como en otro tiempo parecía serlo, e incluso parecía serlo eminentemente. Solo este saber nos permitiría distinguir válidamente el uso digno de la ciencia del indigno, el deseable

del indeseable, el lícito del ilícito, mientras que la ciencia misma solo permite distinguir su uso correcto de su uso incorrecto, el adecuado del inadecuado, el eficaz del ineficaz. Pero es de esa ciencia que no está en litigio de la que tenemos que ocuparnos ahora, para preguntar qué peculiaridades son las que capacitan internamente a este tipo de teoría para su uso en el mundo de las cosas.

V

Acerca de la formación de teorías, uno de sus maestros en el siglo XIX, Heinrich Hertz, decía lo siguiente: «Nos hacemos imágenes o símbolos interiores de los objetos exteriores, y concretamente los hacemos de tal manera que las concatenaciones entre imágenes necesarias para el pensamiento sean siempre imagen de las concatenaciones entre objetos representados necesarias en la naturaleza»[4]. Esta es una afirmación elíptica, por cuanto las «imágenes o símbolos» que se forman y utilizan no lo son de los objetos externos inmediatos, como las rocas y los árboles, ni siquiera de categorías enteras o tipos universales de esos objetos, sino que son símbolos de los productos residuales de un análisis especulativo de los objetos dados y de sus estados y relaciones: productos residuales que no admiten otra representación que la simbólica, pero de los que sin embargo se supone hipotéticamente que subyacen a los objetos, y posteriormente se tratan como «objetos externos» en sustitución de los objetos originales.

En este contexto la palabra clave es «análisis». El análisis es la característica que distingue la investigación física desde el siglo XVII, concretamente el análisis de la naturaleza *eficiente* en sus factores dinámicos más simples. Estos factores se expresan en valores uniformes y cuantitativos tales que se pueden incluir, conectar y transformar en ecuaciones. El método analítico presupone por tanto una *reducción ontológica* original de la naturaleza que precede a la aplicación a la misma de las matemáticas o de otras formas simbólicas. Las matemáticas, una vez que se les ha entregado para que trabajen sobre ellos los productos residuales de esta reducción (más exactamente: sus valores medidos), pueden ponerse manos a la obra y reconstruir a partir de ellos los fenómenos complejos de una manera tal que pueda llevarnos, más allá de los datos de experiencia originales, a hechos hasta entonces inobservados, o que todavía no se han

4. H. Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*, Leipzig, 1894, p. 1.

dado, o que hemos de producir nosotros. (Estos tres casos son los del descubrimiento, la predicción y las indicaciones técnicas, respectivamente.) Que la naturaleza se presta a este tipo de reducción fue el descubrimiento fundamental, o realmente la expectativa fundamental de los comienzos de la física mecánica.

En esta reducción, las «formas sustanciales» —es decir, la totalidad como una causa autónoma en lo que respecta a las partes de que consta y por ello como razón de su propio devenir— compartieron la suerte de las causas finales. En la física newtoniana, la totalidad integral de la forma, en la que se basaba la ontología clásica y medieval, está fraccionada en factores elementales para los que el paralelogramo de fuerzas constituye un símbolo gráfico adecuado. La presencia del futuro, concebida antes como la potencialidad del devenir, consiste ahora en la calculabilidad de las operaciones de las fuerzas que se pueden distinguir como activas en una configuración dada. La forma ha dejado de ser algo originario por derecho propio, para convertirse ahora en el compromiso fluyente entre los procesos básicos que tienen lugar en los agregados materiales. Lo que ha sucedido no es tanto que la caída de la manzana se haya elevado al rango del movimiento cósmico, cuanto que este último ha sido degradado al nivel de la caída de la manzana. Se establece así una nueva unidad del universo, si bien esta será de distinto tipo que la cosmología griega: la aristocracia de la forma se sustituye por la democracia de la materia.

Si esta «democracia» hace de los todos meras sumas, sus cualidades aparentemente auténticas no serán sino el resultado de una combinación de ciertos sustratos simples y de su dinamismo más o menos complicada desde un punto de vista cuantitativo. La composición y el grado de composición ocupan por doquier el lugar de las demás diferencias ontológicas. Así, por fines explicativos se invita a las partes a rendir cuentas del todo, y esto significa que lo primitivo debe rendir cuentas de lo más diferenciado, o hablando a la antigua, lo inferior de lo superior.

Si no existe una jerarquía del ser, sino solo distribuciones de un sustrato uniforme, toda explicación ha de empezar desde abajo, y en realidad no le está permitido abandonar el nivel del suelo. Lo superior es lo inferior disfrazado, donde el disfraz se debe a la composición: con el análisis de esta última el disfraz se deshace y la apariencia de lo superior se reconduce a la realidad de lo elemental. Desde la física este esquema explicativo ha penetrado en todas las provincias del saber, y hoy se encuentra tan en casa en la psicología y en la sociología como en las ciencias naturales en las que se originó. Ya no se caracteriza el reino de las pasiones como la ausencia de la razón,

sino que la razón se caracteriza como el disfraz y la servidora de las pasiones. La cosmovisión trascendental de una sociedad no es más que la superestructura ideológica (y por tanto el disfraz) de sus intereses vitales, que reflejan necesidades orgánicas debidas a la constitución física. La rata del laberinto nos dice qué somos nosotros. En todas partes, lo inferior explica lo superior y comparece en el curso del análisis como su verdad.

Este análisis ontológico tiene en sí mismo una implicación tecnológica *previa* a toda aplicación efectiva. Esta última solo es posible en virtud del aspecto manipulador propio del modelo teórico de la ciencia moderna. Cuando se muestra cómo las cosas están compuestas por sus elementos, con ello también queda mostrado por principio cómo pueden componerse a partir de esos elementos. Producir, a diferencia de engendrar, es esencialmente componer materiales preexistentes o cambiar de posición partes preexistentes. Parecidamente, el conocimiento científico es esencialmente un análisis de la distribución, esto es, de las condiciones bajo las cuales los elementos están en relación unos con otros, y se halla libre de la carga de comprender la naturaleza de esos elementos. No qué son, sino cómo se comportan bajo esas condiciones específicas, esto es, en esas relaciones combinatorias, es el tema que la ciencia puede y debe estudiar.

Esta restricción es básica para el concepto moderno de conocimiento, puesto que, a diferencia de las naturalezas sustanciales, las series ordenadas de condiciones se pueden reconstruir en modelos intelectuales, e incluso se pueden construir libremente, permitiendo de esa manera su comprensión. Igualmente, y de nuevo a diferencia de las «naturalezas», pueden de hecho ser repetidas o modificadas en una imitación humana de la naturaleza, esto es, en la técnica, por lo que es posible manipularlas. Ambas operaciones, la comprensión y la producción, tienen que ver con relaciones y no con esencias. De hecho, este tipo de comprensión es un tipo de producción imaginaria o de imitación de sus objetos, y esta es la razón más profunda de la aplicabilidad tecnológica de la ciencia natural moderna.

A comienzos del siglo XVIII Vico proclamó el principio de que el hombre solo puede comprender lo que él mismo ha hecho. De ello dedujo que no la naturaleza, que en su calidad de hecha por Dios está frente al hombre, sino la historia, hecha por el hombre, puede ser comprendida por este último. Solo un *factum* —lo que ha sido hecho— puede ser un *verum*. Pero al contraponer este principio a la ciencia natural cartesiana, Vico pasó por alto la circunstancia de que su principio —con solo ampliar «haber sido hecho» hasta «poder ser

hecho»— conviene a la naturaleza incluso mejor que a la historia (en la que su validez es en realidad dudosa).

En efecto, como hemos mostrado, con arreglo al esquema mecanicista el conocimiento de un proceso natural no se ocupa de las partes de la situación creadas por Dios —de la naturaleza interna de las sustancias implicadas— sino de las condiciones variables que —dando por supuestas las sustancias— determinan el proceso. Mediante la repetición de esas condiciones, en un experimento mental o en manipulaciones reales, se puede reproducir el proceso sin necesidad de producir el sustrato. El hombre es tan incapaz de comprender ese sustrato como de generarlo. Pero de esto último no es capaz ni siquiera la naturaleza, puesto que ella, una vez ha sido creada en los elementos sustanciales que la integran, solo puede «crear» por su parte manipulando esos elementos, esto es, reagrupando sus relaciones. Las condiciones y las relaciones son el vehículo de las producciones no creadoras de la naturaleza creada, de la misma manera que son el vehículo del conocimiento de la naturaleza que puede alcanzar el hombre y también de su imitación técnica del modo que tiene la naturaleza de producir.

Este era, por otra parte, el sentido de la famosa máxima de Bacon según la cual solo podrá dominar la naturaleza quien la obedezca. El modo de producir cuasi-técnico de la naturaleza —o la naturaleza misma como su propia productora a la par que producto de sí misma— es su único aspecto escible e imitable, mientras que las esencias en sí mismas no son cognoscibles, ya que no son productibles. El símil del «taller de la naturaleza», al que la ciencia debe dirigir sus miradas para aprender de su modo de proceder, es una expresión popular de la idea de que la diferencia entre natural y artificial, tan fundamental para la filosofía clásica, había perdido su sentido. «No reconozco diferencia alguna», escribe Descartes, «entre las máquinas que construyen los artesanos y los cuerpos que la naturaleza misma ha formado [...] las reglas de la mecánica pertenecen a la física, de suerte que todos los seres construidos mediante artificio son, de acuerdo con tales reglas, naturales»[5]. En el mismo espíritu

5. *Principios de la filosofía*, introducción, traducción y notas de G. Quintás, Alianza, Madrid, 1995, IV, art. 203. Pero ¿son realmente iguales «todas las reglas de la mecánica» a «*todas* las reglas de la física»? La verdad gustosamente aceptada de que las primeras «pertenecen» a la física puede servir para encubrir la muy distinta afirmación ilegítima de que esas reglas agotan el reglamento de la física (es decir, de la naturaleza). El pasaje completo de los *Principios* del que he tomado esta cita es de capital importancia, por cuanto proclama un principio realmente nuevo que desde entonces ha dominado la ciencia natural y la filosofía natural. Sus implicaciones técnicas son bien

podía decir: «Dadme materia y movimiento y haré de nuevo el mundo», una frase imposible en boca de cualquier pensador pre-moderno.

Conocer una cosa quiere decir saber cómo está hecha o cómo puede hacerse, y por lo mismo quiere decir estar en condiciones de repetir, modificar o anticipar el correspondiente proceso de producción. Es indiferente que el hombre, con las fuerzas de que dispone, pueda o no allegar de hecho los factores que constituyen las respectivas condiciones necesarias, y que por tanto pueda o no producir por sí mismo el resultado deseado. El hombre no puede reproducir una niebla cósmica, pero suponiendo que supiese cómo se produce en la naturaleza, en principio sería capaz de producirla si él fuese lo suficientemente grande, poderoso, etc., y esto es lo que quiere decir poseer saber acerca de las nieblas cósmicas. Expresado de forma tan concisa como directa: el saber moderno sobre la naturaleza, a diferencia del antiguo, es un «saber cómo», no un «saber qué», y sobre esa base saca verdadera la afirmación de Bacon de que saber es poder.

Sin embargo, el anterior no es aún todo el aspecto tecnológico propio de la teoría de la ciencia natural. La teoría es un hecho interno y un hacer interno. Su relación con el hacer externo puede ser, además de la que guarda en su aplicación extracientífica, que es la del medio con el fin, también la inversa: es decir, del mismo modo que la teoría está al servicio del hacer, este último puede ser utilizado al servicio de la teoría. Ya desde el comienzo viene sugerida una cierta relación de complementariedad entre estos dos aspectos: es muy posible que solo pueda llegar a ser un medio para la praxis *aquella* teoría que tenga a la praxis entre sus propios medios. Que este es el caso, resulta patente cuando consideramos el cometido que desempeña el experimento en el proceso científico.

La alianza prevista por Bacon entre el saber y la modificación del mundo es en realidad mucho más íntima que la implicada en la mera delegación de resultados teóricos para el uso práctico, esto es,

patentes. La nueva doctrina de una naturaleza uniforme, que aquí emerge de las ruinas del cosmos medieval, da por supuesta ingenuamente una igualdad de las macroformas y de las microformas del acontecer natural que la física reciente no ha confirmado. Pero prescindiendo de descubrimientos posteriores, desde el comienzo se hubiese podido objetar por razones lógicas que de la circunstancia de que las máquinas trabajan enteramente siguiendo principios naturales no se sigue que trabajen siguiendo todos los principios naturales, esto es, que la naturaleza no disponga de otros procedimientos que los que el hombre puede utilizar en sus construcciones. Pero precisamente esta visión de la naturaleza (no la inocente de la mecánica humana) era la verdadera convicción de Descartes: solo el espíritu que subyace a ella, y que va mucho más allá de un mero experimento con la navaja de Occam, explica la superlativa confianza de la siguiente cita.

en la aplicación de la ciencia *post factum*. Para que pueda alcanzar resultados relevantes desde el punto de vista práctico, el proceder de la ciencia debe ser en sí mismo práctico, a saber, experimental. Debemos, dice Bacon, «ponerle la mano encima a la naturaleza» y hacerle algo que la fuerce a revelarnos sus secretos en la respuesta que hayamos obtenido de ella, «toda vez que la naturaleza de las cosas se delata antes sometiéndolas a la tortura del arte que dejándolas a su natural libertad». Así, la ciencia moderna está ligada a la activa modificación de las cosas en dos sentidos: por un lado, en la pequeña escala del experimento, introduce cambios como un medio necesario para conocer la naturaleza, esto es, utiliza la praxis para los fines de la teoría; por otro, la teoría obtenida de esta manera es idónea —y por tanto invita a ello— para practicar modificaciones a gran escala en su aplicación técnica. A su vez, esta aplicación es una fuente de conocimientos teóricos que no se podrían haber obtenido con las escalas manejadas en el laboratorio, prescindiendo de que la aplicación misma proporciona los instrumentos que hacen más eficaces las tareas realizadas en el laboratorio, las cuales por su parte hacen crecer la ciencia, y así sucesivamente en un constante círculo.

De este modo, la fusión de teoría y praxis se hace indisoluble en una medida que no queda recogida en la terminología de ciencia «pura» y ciencia «aplicada». La producción de modificaciones en la naturaleza como un medio para su conocimiento y su producción como un resultado del mismo están indisociablemente ligadas, y una vez que esta combinación se pone en marcha ya no importa que se acepte expresamente o no (por ejemplo por parte del propio científico «puro») la determinación pragmática de la teoría. El procedimiento de obtención del saber pasa de suyo por la manipulación de las cosas sobre las que se trata de obtenerlo, y ya este origen por sí solo hace a los resultados teóricos aptos para una utilización cuya posibilidad es irresistible, incluso al servicio de intereses teóricos —y mucho más por motivos prácticos—, tanto si al principio se tenía prevista esa utilización como si no.

VI

Sin embargo, al mismo tiempo, el *factum* de que la verdad y la utilidad vayan juntas no da respuesta alguna a la pregunta de cuál de las dos es el verdadero fin del hombre. Por otra parte, esa pregunta tampoco se ve afectada por la evidente preponderancia de que goza actualmente el elemento práctico. La respuesta vendrá determinada por

la imagen del hombre con que se opere, pero sucede que acerca de esa imagen no gozamos de seguridad alguna. Lo que sí es seguro después de lo que hemos aprendido en los últimos párrafos es que si la «verdad» es el objetivo buscado, no puede tratarse de la verdad de la contemplación pura. El descubrimiento moderno de que para conocer la naturaleza hay que ponerle la mano encima —un descubrimiento que va más allá del campo de la ciencia natural— ha corregido para siempre la visión «contemplativa» de la teoría que debemos a Aristóteles. En el ideal de la vida contemplativa estaba en juego, naturalmente, mucho más que una mera concepción del método teórico, por lo que en una despedida legítima de ese ideal —una despedida que se acepta con corazón tanto más apesadumbrado cuanto más se comprende su necesidad— está en juego mucho más que una corrección de esa concepción.

Era convicción de Aristóteles que en último término actuamos para contemplar, no que contemplemos para actuar. El comentario moderno favorito es que esa convicción no es más que el reflejo de la actitud propia de una clase que puede disfrutar de ocio en una sociedad esclavista. En nuestro clima pragmático rara vez nos tomamos la molestia de preguntarnos si Aristóteles —imbuido o no de prejuicios sociales— tenía razón. Al fin y al cabo, no era sordo para las exigencias de la «realidad». Dice expresamente que primero deben estar satisfechas las necesidades vitales y asigna esta tarea a la civilización (esto es, a la formación de una sociedad basada en la división del trabajo).

Ahora bien, consideraba que esta tarea es finita, no infinita o inacabable, tal y como le parece ser al espíritu moderno, debido a otras actitudes y experiencias. Pero incluso desde esas actitudes y experiencias haríamos bien en tener en cuenta la reflexión griega a este respecto, a fin de poner en la perspectiva correcta el dinamismo contemporáneo de la vida activa. Si así lo hiciésemos, encontraríamos que siguen siendo acertadas algunas consideraciones muy sencillas. Así, el argumento de Aristóteles de que hacemos la guerra para tener paz es incontestable, y la generalización de que el reposo es la meta de nuestros esfuerzos es como mínimo sumamente razonable[6]. Es patente que el reposo que se trata de encontrar no debe consistir en la cesación de la actividad, sino que debe ser una forma de vida, es decir, debe tener por contenido una actividad propia, que para Aristóteles es el «pensamiento».

6. *Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe y trad. de M.ª Araujo y J. Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, X, 7, 1177 b 4 s.

Pero tras tributar a la razón y al encanto de este punto de vista el homenaje que merecen, hemos de decir, con todo, que descansa en tesis acerca de la civilización y el pensamiento que a la luz de la experiencia moderna se han convertido en cuestionables por lo que hace a la civilización y en insostenibles en lo que respecta al pensamiento.

Por lo que hace a la civilización, Aristóteles da por sentado que una vez que esta alcanza un equilibrio sostenible entre las necesidades legítimas y los medios para su satisfacción puede dedicar su superávit a hacer posible la vida filosófica, la vida del pensamiento, que es el verdadero objetivo del hombre. Hoy tenemos buenas razones para dudar ya de la mera posibilidad de alcanzar ese equilibrio. Por ello, no vemos un uso mejor para el «superávit», incluso pensamos que no nos queda otra opción para su empleo, que realimentar con él el proceso activo, a fin de lograr aquel ajuste de su desequilibrio —un desequilibrio que constantemente se va regenerando como tal— cuyo resultado es el progreso: un automatismo que se autoalimenta en el que está incluida la teoría misma, como factor a la par que función, y cuyos límites no podemos divisar (y mucho menos fijar). Pero si el proceso de la civilización es infinito, necesita de la constante diligencia de los mejores espíritus, es decir, de su constante ocupación en la «caverna».

En lo que respecta al «pensamiento», la aventura moderna del saber ha corregido la tesis griega acerca de él en todavía otro sentido que el de su posible separación de la praxis, y esa corrección, en lo que a nosotros se nos alcanza, es igualmente definitiva. Para los griegos, sea para Platón o para Aristóteles, el número de las cosas verdaderamente escibles es finito, y la captación de primeros principios, una vez que se consigue, definitiva: ciertamente, está necesitada de una periódica renovación de su contemplación, pero no sometida a obsolescencia debido a nuevos descubrimientos o a un mejor acercamiento a las cuestiones. Para la experiencia cognoscitiva moderna, es inconcebible que estado alguno de la teoría, incluido el sistema conceptual de primeros principios que la rige, sea algo más que una construcción temporal destinada a ser superada por el siguiente punto de vista, al que ella misma abre la puerta cuando todas sus implicaciones se han reunido con todos los hechos. Con otras palabras, el carácter *hipotético* de la ciencia moderna hace de cada uno de sus logros explicativos e integradores el punto de partida para el planteamiento de nuevos problemas, y no la obtención del objeto de la contemplación definitiva.

En la raíz de esta diferencia se halla naturalmente la diferencia entre el nominalismo moderno, con su comprensión del carácter tentativo de todo simbolismo, y el realismo clásico. Para este último, los

conceptos reflejan las formas autosubsistentes del ser y se asimilan a ellas, y estas no cambian; para el primero, los conceptos son hechuras del espíritu humano, frutos del esfuerzo de un sujeto temporal, por lo que no están menos sometidos al cambio que ese mismo sujeto. El elemento de infinitud de la θεωρία griega se refería a la infinitud potencial de la satisfacción que produce la contemplación de lo eterno, de lo que nunca cambia; el elemento de infinitud de la teoría moderna hace referencia a la inacababilidad del proceso a lo largo del cual las hipótesis tentativas se van revisando y asumiendo en integraciones simbólicas cada vez más altas. De esta manera, la idea de un progreso potencialmente infinito atraviesa el ideal moderno de conocimiento con la misma necesidad que el ideal moderno de civilización[7]. Tenemos así que, incluso prescindiendo de la coimplicación de ambos ideales, el contemplativo ha dejado de ser válido, e incluso se ha convertido en ilógico, debido sencillamente a la ausencia de aquellas supuestas valideces finales, de los «objetos supremos» perpetuos, en cuya comprensión el saber descansa y pasa de la búsqueda a la contemplación.

VII

Parece, por tanto, que la praxis y la teoría se han conjurado para ponernos en manos de un incesante dinamismo, y, carente de un presente permanente, nuestra vida está dirigida constantemente hacia el futuro. Lo que Nietzsche denominó «el soberano devenir» nos tiene bien cogidos, y la teoría, lejos de poseer un emplazamiento que se sustraiga a ese devenir, ha sido atada a su carro, y va delante del mismo, o bien arrastrada por él: en cuál de estas dos posiciones, es difícil de saber a causa del polvo que se levanta en el hipódromo, pero lo que sí es seguro es que la teoría no es el auriga.

Algunos saludan jubilosos la ola que los arrastra y no se dignan preguntar: «¿A dónde vamos?»: celebran el cambio por sí mismo, el infinito avance de la vida hacia lo siempre nuevo y desconocido, el dinamismo como tal. Ahora bien, que el cambio sea un valor dependerá sin duda de *qué* tipo de cosa es la que cambia (incluso prescindiendo de hacia dónde se dirija ese cambio), y esta sabiduría básica tiene que ser definible de algún modo como aquella naturaleza del «hombre en cuanto hombre» que presenta la infinita realización de

7. Y con la misma necesidad con la que atraviesa también la idea moderna de naturaleza o de realidad: ya la teoría del ser mismo, no solo la del conocimiento y del hombre, ha sido absorbida por el simbolismo del progreso y del cambio.

sus posibilidades a través del cambio como una empresa que vale la pena. Alguna imagen se esconde, por tanto, en la afirmación del cambio mismo. Si una imagen, también una norma, y si una norma, también la libertad de negar, no solo la entrega a la afirmación, y esa libertad misma trasciende el flujo y apunta a otro tipo de teoría.

Esa teoría debería volver a plantear la pregunta acerca de los fines que la radical vaguedad del concepto de «felicidad» dejaba sin responder, mientras que la ciencia, entregada al acopio de los medios para la felicidad, no tiene derecho alguno a decidir cuál es su respuesta correcta. La invitación a utilizar la ciencia en interés del hombre, y al servicio de sus mejores intereses, seguirá siendo vacía en tanto no se sepa cuáles son los mejores intereses del hombre.

Con la amenaza de la catástrofe ante nuestros ojos, como realmente estamos hoy en más de un aspecto, puede que nos sintamos eximidos de la obligación de buscar los fines, toda vez que la evitación de la catástrofe es un primer objetivo incuestionable y que suspende de momento toda discusión sobre objetivos últimos. Quizá estemos condenados a vivir a la larga en estados de tan urgente necesidad de nuestra propia creación que ir apuntalando el edificio aquí y allí, aplicando remedios a corto plazo, y no planificar la vida buena, sea todo lo que nos es dado hacer. Ciertamente, la primera tarea no necesita de la filosofía. Salir al paso de cada reiterado estado de necesidad es algo que debería incumbir al tipo de saber que ha contribuido a ponernos en él: a la ciencia tecnológica, que efectivamente fue uno de los factores que nos puso en él en virtud del éxito que alcanzó al enfrentarse con el estado de necesidad precedente.

Pero tan pronto confiemos plenamente en el mecanismo autorregulador del juego de ciencia y técnica o nos entreguemos a él habremos perdido la batalla del hombre. Pues la ciencia, cuando su aplicación se rige únicamente por su propia lógica, en realidad no deja abierto el sentido de felicidad: ha prejuzgado la respuesta, pese a su propia neutralidad axiológica. El automatismo de su uso —en tanto ese uso vaya más allá de la reiterada respuesta al estado de necesidad reiteradamente producido por la ciencia misma— ha situado el contenido de la felicidad en el siguiente principio: dejarse ir en el uso de las cosas. En el campo de fuerzas cuyos dos polos son el estado de necesidad y el dejarse ir, la inventiva y el hedonismo, y que ha sido formado por el poder sobre las cosas, que va creciendo constantemente, pesa sobre nosotros la amenaza de que la dirección de todo esfuerzo, y por tanto la pregunta acerca del bien, estén decididas de antemano. Pero no nos es lícito permitir que esta cuestión se decida por incomparecencia de una parte.

Necesitamos por tanto, incluso abrumados como estamos por los estados de necesidad, lanzar una mirada que vaya más allá de estos últimos, a fin de poder enfrentarnos a ellos desde puntos de vista distintos de los suyos propios. Ya su diagnóstico (cuando no se trate meramente de evitar un peligro muy craso) presupone como mínimo una noción de qué no sería un estado de necesidad, al igual que el diagnóstico de toda enfermedad presupone que se posee una cierta noción de la salud. Y la expectativa de éxito que va incluida en toda lucha contra el peligro, la miseria y la injusticia, debe mirar a los ojos a la pregunta de qué tipo de vida será la adecuada para el hombre una vez que las virtudes propias de los estados de necesidad, como el coraje, la misericordia y la justicia hayan hecho su obra propia.

VIII

Sean los que sean los conocimientos facilitados por aquella «otra» teoría que recibe la denominación de filosofía, y nos dé los consejos que nos dé, el uso de la teoría científica es imparable, pues parar su uso querría decir parar la teoría misma, y no nos está permitido detener la marcha del saber: si no a causa de las ganancias que el saber proporciona, sí en cualquier caso en atención a los costes que supondría esa detención. Por otra parte, tanto la honradez como la lógica nos vedan el camino de vuelta a la posición clásica. La teoría misma se ha convertido en un proceso que, como hemos visto, comporta su propio uso práctico, y no se la puede «poseer» de otra manera. La ciencia es por ello teoría y arte simultáneamente. Pero mientras que en las demás artes la posesión y el uso de la correspondiente capacidad son dos cosas distintas, de manera que su poseedor es libre de utilizarla o no, así como de decidir cuándo hacerlo, la capacidad propia de la ciencia técnica como posesión colectiva genera su uso debido a su propia cantidad de movimiento: se llega así a un peligroso estrechamiento del hiato que existe entre esos dos estadios y en el que reside el campo de posibilidades para la actuación del juicio, la ciencia y la libertad. La capacidad posee a su poseedor.

La teoría está en función del uso en la misma medida en que el uso está en función de la teoría. De los resultados prácticos de la aplicación se derivan para la teoría nueva tareas, cuyas soluciones revierten de nuevo sobre el uso, y así sucesivamente. De esta manera, la teoría está profundamente inmersa en la praxis. Mediante este recíproco mecanismo de *feedback* la teoría ha traído al ser un nuevo reino de la necesidad, por así decir una segunda naturaleza en lugar

de la primera, de cuya necesidad la teoría debía liberar al hombre. El hombre no está menos sometido a esta segunda naturaleza —que no por ser artificial es menos determinante— que a la naturaleza original, y la teoría misma está subordinada a ella, a la vez que sigue empeñada constantemente en la tarea de ampliarla.

Si equiparamos el reino de la necesidad a la «caverna» de Platón, observamos que la teoría científica no nos saca de ella, ni su aplicación práctica es una vuelta a la misma: nunca la ha abandonado. Pertenece enteramente al ámbito de la caverna, y por ello no es en modo alguno «teoría» en sentido platónico. Sin embargo, su posibilidad exige como condición necesaria una cierta «trascendencia» en el hombre mismo, y su realidad la atestigua. Ya en la relación con la verdad, sin la cual la ciencia no puede existir, se manifiesta una libertad que va más allá de las necesidades de la caverna. Esta relación —una facultad, una obligación, una búsqueda, en suma aquello que hace posible a la ciencia como una actividad humana— es por su parte un *factum* extracientífico. Así pues, por mucho que la ciencia pertenezca a la caverna por lo que hace a sus objetos y a su uso, en lo que respecta a su causa en el alma no pertenece a ella. Sigue habiendo «teoría pura» como entrega a la verdad y como actitud reverente y meditativa ante el ser, que es el contenido de la verdad: la ciencia es la forma moderna de esa entrega.

El *factum* humano de la ciencia proporciona a la filosofía como teoría transcientífica una valiosa indicación para una teoría del hombre, de modo que de nuevo podamos saber algo acerca de la naturaleza del hombre, y a través de ella quizá incluso algo acerca de la naturaleza del ser. Hoy resulta imprevisible cuándo podremos volver a participar de ese saber, y ni siquiera podemos prever su posibilidad, pero sí que cuando dipongamos de él nos proporcionará una base para el sumamente útil y muy necesario saber acerca de fines. Hasta que llegue ese momento tendremos que vivir con nuestra pobreza, y quizá podamos consolarnos recordando que ya una vez el «sé que no sé nada» se reveló como un comienzo de la filosofía.

11

GNOSTICISMO, EXISTENCIALISMO Y NIHILISMO

OBSERVACIÓN PRELIMINAR

En el siguiente estudio voy a intentar comparar, a modo de experimento, dos movimientos espirituales, puntos de vista o sistemas muy distantes entre sí en el espacio y en el tiempo y cuyas naturalezas respectivas parecen a primera vista inconmensurables. En efecto, el primero está de clara actualidad, opera mediante conceptos, es sutil y eminentemente «moderno» no solo en sentido cronológico. El otro está envuelto en las nieblas del pasado, es mitológico y basto, era extraño incluso en su propia época y nunca ha sido admitido en la respetable sociedad de nuestra tradición filosófica. Lo que voy a afirmar es que ambos movimientos tienen algo en común, y que la profundización en sus parecidos y en sus diferencias puede llevar a un esclarecimiento recíproco de ambos.

Al decir «recíproco» confieso que mi modo de proceder presenta una cierta circularidad. Mi propia experiencia puede ilustrar a qué me refiero. Cuando hace muchos años comencé a estudiar el gnosticismo, observé que los puntos de vista, en cierto modo la «óptica» que había adquirido en la escuela de Heidegger, me había puesto en condiciones de percibir ciertos aspectos del pensamiento gnóstico que hasta entonces habían pasado inadvertidos. Y cada vez estaba más impresionado de lo familiar que me resultaba algo aparentemente tan ajeno. Mirando ahora hacia atrás, me inclino a creer que era precisamente la atracción de esta cercanía oscuramente sentida lo que me había llevado a adentrarme en el laberinto gnóstico. Cuando tras una larga estancia en aquellos remotos países volví al mío propio, al escenario de la filosofía contemporánea, me di cuenta de que

lo que había aprendido allí lejos me permitía ahora comprender mejor las costas de las que había partido. El largo camino recorrido en compañía del nihilismo antiguo se revelaba —al menos para mí— como una ayuda para determinar y clasificar el sentido del nihilismo moderno: exactamente de la misma manera que este último me había equipado al principio para descubrir su oscuro pariente en el pasado.

Lo que me sucedió, por tanto, es que el existencialismo, que me había proporcionado los instrumentos para el análisis histórico, quedaba complicado en los resultados del mismo. La aptitud de sus categorías para estudiar esta materia específica invitaba a reflexionar. Coincidían como si hubiesen sido hechos a medida: ¿*estaban* quizá hechos a medida? Al principio, yo había considerado esa aptitud del existencialismo sencillamente como un caso de su pretendida validez universal, que garantizaba su utilidad para interpretar *toda* «existencia» humana. Pero después empecé a vislumbrar la posibilidad de que la aplicabilidad de las categorías existencialistas en ese caso podía deberse al tipo específico de «existencia» con que se operaba a uno y otro lado: del lado que había proporcionado las categorías en cuestión y del lado que respondía tan bien a ellas.

Era la historia de un adepto que se creía en posesión de una llave que podía abrir todas las puertas. Llegué a esta puerta concreta, probé la llave y hete aquí que entraba en la cerradura y que la puerta se abría. La llave acababa de demostrar su capacidad. Solo más tarde, cuando ya había perdido la fe en una llave universal, empecé a preguntarme por qué precisamente esa llave había funcionado tan bien en ese caso concreto. ¿Había dado con el tipo correcto de llave para el tipo correcto de cerradura? Si así era, ¿*qué* había en las relaciones entre existencialismo y gnosticismo que hacía a este último abrirse al contacto del primero? Con esta inversión de la vía de acceso, las soluciones de un campo se convertían en preguntas dirigidas al otro, mientras que al principio parecían ser una mera confirmación de su verdad universal.

Lo que por tanto había empezado como el encuentro de un método con una materia, terminaba haciéndome consciente de que el existencialismo, que reivindica para sí la capacidad de explicitar las estructuras básicas de la existencia humana en general, y que así podía servir como principio del método, es en realidad la filosofía de una determinada situación de la existencia humana surgida históricamente: una situación análoga en el pasado (por más que en otros aspectos fuese muy distinta) había provocado una respuesta análoga. No por ello pierde en seriedad la pregunta planteada por el existencialismo, pero al reconocer la situación que él refleja y a la que se

limita la validez de algunas de sus certezas hemos ganado una perspectiva más adecuada.

Con otras palabras, las funciones interpretativas se invierten y devienen recíprocas: la cerradura se convierte en llave y la llave en cerradura. La lectura «existencialista» del gnosticismo, tan justificada como está (o en la medida en que está justificada) por su éxito hermenéutico, nos invita, como a su contrapartida natural, a emprender el intento de una lectura «gnóstica» del existencialismo.

I. LA SOLEDAD DEL HOMBRE: DE PASCAL A NIETZSCHE

Hace ahora unos sesenta años, decía Nietzsche que el nihilismo, «el más inquietante de todos los huéspedes»[1] estaba a la puerta. Desde entonces el huésped ha entrado y ya no es un huésped, y en lo que respecta a la filosofía el existencialismo intenta convivir con él. Vivir en semejante compañía quiere decir vivir en una crisis constante. Los comienzos de la crisis llegan hacia atrás hasta el siglo XVII, que es el momento en que toma forma la situación espiritual del hombre moderno.

Entre los aspectos de esa situación hay uno que Pascal fue el primero en describir con toda la fuerza de su elocuencia: la soledad del hombre en el universo físico de la cosmología moderna. «Abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto»[2]. Que me ignoran: más todavía que la aplastante infinitud de los espacios y tiempos cósmicos, más que la desproporción cuantitativa, más que lo diminuto del hombre como una magnitud dentro de esas dimensiones, es el «silencio», es decir, la indiferencia del universo frente al hombre, el hecho de que aquello en cuyo seno se desarrollan todas las cosas humanas nada sabe acerca de ellas, lo que provoca la soledad del hombre en la suma de la realidad. Como parte de esa suma, como un trozo de la naturaleza, el hombre no es más que una caña que en cualquier momento pueden quebrar las fuerzas de ese inmenso universo, en el que ya la existencia de la caña no es sino una ciega casualidad particular: no menos ciega que la casualidad de su posible aniquilamiento.

Pero como caña *pensante* el hombre no es parte de esa suma, no pertenece a ella, sino que es radicalmente distinto, inconmensura-

1. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (1887), § 1 (trad. J. M.).
2. B. Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, fr. 205 (trad. española: *Pensamientos*, trad., introducción y notas de J. Llansó, Alianza, Madrid, 1996, p. 39); *ibid.*: «El silencio eternal de estos espacios infinitos me aterra».

ble. En efecto, como había enseñado Descartes, lo extenso no piensa, y la naturaleza no es más que sustancia extensa, *res extensa*, esto es, cuerpo, materia, magnitud externa. Cuando la naturaleza destruye la caña lo hace sin darse cuenta, mientras que la caña, el hombre, incluso mientras está siendo destruido se percata, pensando, de que lo está siendo[3]. Es el único ser del mundo que piensa, no porque, sino aunque forma parte del mundo. Al igual que él ya no participa de un sentido de la naturaleza, sino solo —a través de su cuerpo— de sus condiciones mecánicas, tampoco la naturaleza se preocupa de los asuntos internos del hombre. Así pues, precisamente aquello en virtud de lo que el hombre es superior a toda la naturaleza, lo que le distingue y singulariza, el espíritu, ya no nos lleva a considerar su ser perteneciente a un nivel superior dentro de la totalidad del ser, sino que por el contrario designa el abismo insuperable que le separa del resto de la realidad. Apartado de la comunidad del ser en un todo, es precisamente su conciencia quien hace de él un extraño en el mundo, y en todo acto de verdadera reflexión da nuevas pruebas de que esa es su condición.

Tal es el estado del hombre. Se acabó el cosmos, con cuyo *logos* inmanente se puede sentir emparentado el mío propio; se acabó el orden del todo, en el que el hombre tiene su lugar propio. Este lugar comparece ahora como una casualidad desnuda e incomprensible. «Me asombro», continúa Pascal en el fragmento 205, «de verme aquí y no allí, porque no existe ninguna razón de estar aquí y no allí, ahora y no en otro tiempo». La razón del «aquí» existía desde siempre, desde que el cosmos era el hogar natural del hombre, es decir, desde que el mundo se comprendía como cosmos. Pero Pascal habla de «ese rincón apartado del mundo» en el que el hombre «se ve a sí mismo como perdido», de esta «pequeña celda en la que se encuentra alojado, quiero decir el universo»[4]. La extrema contingencia de

3. *Ibid.*, fr. 347: «El hombre no es más que una caña, la más frágil de la naturaleza, pero es una caña pensante. No hace falta que el universo entero se arme para destruirla; un vapor, una gota de agua es suficiente para matarlo. Pero, aun cuando el universo le aplastase, el hombre sería todavía más noble que lo que le mata, puesto que él sabe que muere y la ventaja que el universo tiene sobre él. El universo no sabe nada» (p. 91 de la trad. española cit.).

4. *Ibid.*, fr. 72: «Que el hombre se vea a sí mismo como perdido*, y que, desde esa pequeña celda en la que se encuentra alojado, quiero decir el universo, aprenda...» (p. 76 de la trad. española cit.).

* Una variante del texto reza desde aquí: «en la infinita extensión de las cosas y se asombre en esta estrecha mazmorra en que se encuentra, que solo le permite mirar al universo que presenta ante sus ojos con una grandeza tanto más sorprendente cuanto que él mismo no es más que un puntito» (trad. J. M.).

nuestra existencia en el todo priva a ese todo de cualquier sentido humano que pudiese servir como sistema de referencia posible para la comprensión.

Ahora bien, en esta situación hay algo más que el mero tono de la falta de hogar, la sensación de estar perdido y el miedo. La indiferencia de la naturaleza también significa que carece de toda relación con fines. Con la desaparición de la teleología del sistema de las causas naturales, la naturaleza, en sí misma carente de objetivos y de fines, dejó de dar cualquier tipo de sanción a posibles fines del hombre. Un universo sin una jerarquía del ser internamente fundada, como el copernicano, deja a los valores sin apoyo ontológico, y el sí mismo cuenta exclusivamente con sus propias fuerzas a la hora de buscar sentido y valor. El sentido ya no se encuentra, sino que se «da»; el valor ya no se percibe contemplando el ser objetivo, sino que se pone en el hecho de la valoración. En su calidad de función de la voluntad, los fines son de mi exclusiva creación. La voluntad sustituye a la contemplación; la temporalidad del acto desplaza a la eternidad del «bien en sí». Esta es la fase nietzscheana de la situación, en la que el nihilismo europeo sale a la superficie. El hombre está ahora a solas consigo mismo.

> El mundo: una puerta
> a mil desiertos fríos y mudos.
> Quien perdió lo que tú
> perdiste, no para en sitio alguno.

Así hablaba Nietzsche (en «El librepensador»), y cerraba el poema con las palabras «¡infeliz el que patria no tenga!»[5].

El universo de Pascal seguía siendo con todo un universo creado por Dios, y el hombre solitario, privado de todo apoyo secular, seguía pudiendo elevar su corazón al Dios que estaba en el más allá. Pero este Dios es esencialmente un Dios escondido, un *agnostos theos* que no es reconocible en la estructura de su creación. El mundo creado no revela el propósito del creador en el modo en que está dispuesto, ni su bondad en la sobreabundancia de las cosas creadas, ni su sabiduría en su adecuación a fines, ni su perfección en la belleza del todo, sino únicamente su poder en la magnitud propia del mundo, en la inmensidad espacial y temporal del mismo.

En efecto, la extensión, o lo cuantitativo, es el único rasgo esencial que conserva el mundo, y si el mundo muestra algo de divino lo

5. F. Nietzsche, *Poesía completa*, edición y traducción de Laureano Pérez Latorre, Trotta, Madrid, 1998, p. 140.

hace precisamente a través de esa característica: y de lo que la magnitud puede dar muestra es del poder[6]. Pero el mundo que ha sido vaciado para la manifestación de poder no deja abierta otra posibilidad de relación con él mismo —una vez que desaparece la referencia a la trascendencia, y el hombre queda solo con él, y consigo— que el poder, esto es, el control y dominio del mundo. La contingencia del hombre, de su existencia aquí y ahora, sigue siendo en Pascal una contingencia conforme a la voluntad de Dios, pero esta voluntad que me ha arrojado precisamente a este rincón de la naturaleza es inescrutable, y el «porqué» de mi existencia encuentra aquí tan poca respuesta como en el existencialismo ateo. El *deus absconditus*, del que no se pueden predicar más que voluntad y poder, deja como herencia al retirarse el *homo absconditus*, un concepto de hombre que a partir de ese momento se caracteriza únicamente por la voluntad y el poder, por la voluntad de poder, por la voluntad de querer. Para esta voluntad, incluso la naturaleza indiferente es más una ocasión para su propia activación que un objeto real.

El punto decisivo en este contexto es que en la base de la situación metafísica que ha llevado al existencialismo moderno y a sus aspectos nihilistas está un cambio de la imagen de la naturaleza, esto es, del entorno cósmico del hombre. Pero si es así, si la esencia del existencialismo es un cierto dualismo, una alienación entre hombre y cosmos acompañada de la pérdida de la noción de un cosmos emparentado con el hombre, o más brevemente, un acosmismo antropológico, la ciencia natural moderna no es necesariamente el único factor que ha podido crear esa condición. También un nihilismo cósmico como tal, sean cuales sean las circunstancias históricas que le hayan dado origen, podría proporcionar la condición para el desarrollo de ciertos rasgos característicos del existencialismo. Y la medida en que este sea realmente el caso, sería una prueba de la afirmada relevancia de este elemento para la posición existencialista.

Pues bien, en la historia occidental hubo un momento —el único, en lo que a mí se me alcanza— en el que con independencia de cuanto se parezca a la ciencia moderna esa condición se hizo realidad y se vivenció con toda la vehemencia de un cataclismo. Se trataba del movimiento gnóstico en sus formas más radicales, que aparecieron durante los tres primeros siglos de la era cristiana —atravesados como estaban por profundas convulsiones— en las zonas helenizadas del imperio

6. Cf. B. Pascal, *op. cit.*, fr. 72: «En fin, el mayor rasgo sensible de la omnipotencia de Dios es que nuestra imaginación se pierde en este pensamiento [en el de la inmensidad de los espacios cósmicos]» (p. 76 de la trad. española cit.).

romano y en las regiones orientales adyacentes. Podríamos, por tanto, albergar la esperanza de aprender de esas formas de gnosticismo algo que nos sirviese para comprender el inquietante fenómeno que se conoce bajo el nombre de nihilismo. Quisiera presentar aquí las pruebas correspondientes, en la medida en que lo permita la obligada brevedad y con todas las reservas propias de un experimento comparativo de este tipo.

II. LA ESCISIÓN GNÓSTICA ENTRE EL HOMBRE Y EL MUNDO

La suposición de una analogía entre dos fenómenos separados por tan larga distancia histórica resultará menos sorprendente de lo que podría parecer si tenemos en cuenta que el mundo grecorromano de los primeros siglos del cristianismo presenta más de un paralelismo con la modernidad. Spengler fue tan lejos que declaró ambas épocas como «simultáneas» en el sentido de su teoría de los ciclos culturales, de manera que según él hoy estamos en los comienzos de la época imperial. Sea como fuere: el hecho de que nos reconozcamos a nosotros mismos en tantas facetas de la antigüedad tardía —mucho más que en las de la antigüedad clásica— es sin duda algo más que una mera casualidad.

El gnosticismo es una de esas facetas. En su caso el reconocimiento es más difícil debido a lo extraño de su simbolismo. Este último puede producir incluso el *shock* de lo inesperado precisamente en quien ya sabe algo del gnosticismo, dado que su desaforada fantasía parece bien poco compatible con la desilusionada sobriedad del existencialismo, y su carácter religioso menos compatible aún con el fenómeno esencialmente irreligioso —a saber, postcristiano— que para Nietzsche era, en virtud de su definición misma, el nihilismo moderno. Y, sin embargo, puede que una comparación no sea del todo inútil.

Tengo que renunciar a ocuparme aquí de las amplias cuestiones que se plantean en la investigación actual acerca del fenómeno histórico del gnosticismo. El modo de ver el gnosticismo que está en la base de las siguientes reflexiones en parte es independiente de qué respuesta se dé a esas preguntas y en parte presupone ciertas respuestas concretas a las mismas, y no tengo inconveniente alguno en decir que ese modo de ver global —el mío— no deja de ser controvertido. Ruego sin embargo que se me conceda utilizarlo para los fines de este estudio en calidad de hipótesis. Por otra parte, también tendremos que pasar por alto las diferencias existentes entre los múltiples siste-

mas gnósticos, en favor de una abstracción de los puntos comunes a todos ellos.

El punto común que es preciso acentuar es el tono radicalmente dualista que subyace a la actitud gnóstica en su conjunto y que atraviesa todas sus manifestaciones más o menos sistemáticas, por distintas que estas sean entre sí. Sobre esta base primariamente humana de una vivencia de sí mismo y del mundo apasionadamente sentida descansan las articuladas doctrinas dualistas. El dualismo se plantea entre el hombre y el mundo, y paralelamente entre el mundo y Dios. Se trata de un dualismo de magnitudes no complementarias, sino contrarias, y en realidad, de *un* dualismo, puesto que el que existe entre el hombre y el mundo repite en el nivel de la experiencia el existente entre el mundo y Dios y se deriva de él como de su fundamento teórico. O quizá se prefiera decir, a la inversa, que la doctrina trascendente del dualismo mundo-Dios procede de la vivencia inmanente de la escisión hombre-mundo como de su fundamento empírico. En esta polaridad de tres elementos, el hombre y Dios se oponen juntos al mundo, pero a pesar de esa esencial copertenencia están separados precisamente por el mundo.

Para el gnóstico, todo ello es objeto del conocimiento revelado y determina una peculiar escatología. Queremos ver aquí la proyección de la experiencia gnóstica fundamental, que de esa manera creó para sí su propia verdad revelada. Lo que entonces precede a todo lo demás es el sentimiento de un abismo absoluto entre el hombre y el lugar en el que se encuentra: el mundo. Es este sentimiento lo que se explicita en la forma de una doctrina objetiva. En su aspecto teológico, esta doctrina afirma que lo divino es ajeno al mundo y carece de toda participación en el universo físico; que el verdadero Dios, absolutamente trasmundano, no es revelado y ni siquiera anunciado por el mundo, y que por ello es el Desconocido, el totalmente Otro, incognoscible con cualquier analogía que tomemos del mundo. En conformidad con ello, el aspecto cosmológico de la doctrina dice que el mundo es ajeno a Dios, o lo ajeno a Dios por excelencia, y que no es una creación de la divinidad, sino de un principio inferior cuya ley cumple. Finalmente, el aspecto antropológico muestra que el sí mismo interior del hombre, el *pneuma* («espíritu» en contraposición con «alma» = *psyche*) no forma parte del mundo, no pertenece a la creación y al dominio de la naturaleza, sino que dentro de este mundo es tan trascendente y tan incognoscible mediante categorías tomadas de él como su paralelo extramundano, el Dios desconocido.

Que el mundo ha sido creado por alguien —por uno o por varios seres— es algo que, al estilo mitológico, se da por sentado,

por más que en su génesis se aprecie desde diversos puntos de vista la presencia dominadora de una necesidad casi impersonal que sigue oscuros impulsos. Pero sea quien sea su creador, el hombre no le debe sumisión alguna, ni a su obra respeto de ningún tipo. Su obra, si bien comprende enigmáticamente al hombre en su seno, no ofrece criterios por los que haya de regirse la conducta del hombre, y tampoco su voluntad nos los proporciona. En su calidad de poder profundamente inferior a la divinidad —al que incluso el hombre puede mirar desde su espíritu, más cercano a Dios, sintiéndose superior a él— el creador del mundo no conserva de lo verdaderamente divino más que precisamente el poder de una eficiencia carente de inteligencia y de bondad. Así es como el demiurgo creó el mundo en ignorancia y pasión.

Por ello el mundo es el producto, incluso la encarnación de la negación del saber. Lo que nos revela es poder indocto, y por ello malvado, surgido de la voluntad de dominio y de coacción. El espíritu maligno de esta voluntad es el espíritu del mundo, al que toda comprensión y amor le son ajenos. Las leyes del universo son las leyes de este dominio, y no las de la sabiduría divina. El poder se convierte así en el principal aspecto del cosmos, y su naturaleza interna es carencia de saber (*agnosia*). El complemento positivo reside en el hecho de que la verdadera naturaleza del hombre es el saber, el saber acerca de sí mismo y de Dios. Este saber hace de su situación la del potencialmente docto en medio de la ausencia de saber, la de la luz rodeada de las tinieblas, y esta condición está en la raíz de su modo de ser, ajeno y solitario en la oscura amplitud del universo.

Este universo ya no tiene nada de la venerabilidad del cosmos griego. Se le dedican epítetos despectivos: «estos míseros elementos» (*paupertina haec elementa*), «esta pequeña celda del creador» (*haec cellula creatoris*)[7]. Sigue siendo cosmos, orden, pero se trata de un orden tiránico y no emparentado con el hombre. Se le tributa un reconocimiento mezclado de temor y falta de respeto, de temblor y de resistencia. La mácula de la naturaleza no reside en una falta de orden, sino más bien en que su orden es excesivamente completo y lo penetra todo. La obra del demiurgo, indocto como es, constituye sin embargo un sistema regido por la ley. Pero la ley cósmica, antes venerada como expresión de la razón, y con la que la razón humana podía comunicar en el acto de conocimiento, no se ve ahora más que como una coacción que hace de la libertad del hombre algo vano. El *logos*

7. Marción, según Tertuliano, *Contra Marcionem*, I, 14.

cósmico de los estoicos, idéntico a la providencia, queda sustituido por la *heimarmene*, el esclavizador *fatum* cósmico.

Este *fatum* es ejercido por los planetas, o en general por el mundo de los astros, que son los exponentes personificados de la inexorable ley del universo. El cambio en el contenido para los sentimientos del concepto de cosmos se simboliza de la forma más llamativa en esta desvalorización de la que antes era la parte más divina del mundo visible, las esferas celestiales. El cielo estrellado, que desde Pitágoras era para los griegos la más pura encarnación de la razón en el universo y el garante de su armonía, mira al hombre fijamente a los ojos con la mirada de un poder que le es ajeno y de la necesidad. Ya no emparentadas con el hombre por su propia naturaleza, pero todavía poderosas, las estrellas se han convertido en tiranos: temidas, pero también despreciadas por ser inferiores al hombre. Oigamos a Plotino: «¡Ellos [dice indignado contra los gnósticos], que consideran digno del nombre de hermano incluso al más vil de los hombres, con la boca espumeante de rabia niegan ese nombre al sol, a las estrellas del firmamento, incluso al alma del mundo, con nosotros hermanada» (*Enéadas* II, 9, 18). ¿Quién es más «moderno», Plotino o los gnósticos? «Que nos dejen en paz con ese drama de los horrores que según ellos tienen lugar en las esferas celestiales [...] Si ya el hombre posee gran valor comparado con los demás seres vivos, cuánto más valiosos serán los astros, que no están puestos en el universo como tiranos, sino para conferirle orden (*kosmos*) y reglas» (13). Ya sabemos qué pensaban los gnósticos de esa regla. Nada tiene que ver con la providencia, y es hostil a la libertad del hombre. Bajo este cielo desdivinizado y demonizado, el hombre cobra conciencia de que está perdido. Rodeado por él, en manos de su poder, al tiempo que superior a él por la nobleza de su alma, se sabe no parte, sino prisionero del sistema que le rodea.

Y, al igual que Pascal, está aterrorizado. Su solitaria aliedad, que descubre al sentirse perdido, estalla en el sentimiento de miedo. El miedo como respuesta del alma a su estar en el mundo es un tema constante de la literatura gnóstica. Se trata de la reacción al descubrimiento de esa situación, y de hecho constituye un elemento de ese descubrimiento: en el miedo el sí mismo interior despierta del sueño o de la embriaguez del mundo. En efecto, el poder de los espíritus estelares o del cosmos en general no es solamente el poder externo de la coacción física, sino más bien el poder interno que hace de mí un extraño incluso para mí mismo. Al tomar conciencia de sí, el sí mismo descubre simultáneamente que en realidad no se autoposee, sino que es involuntario ejecutor de inspiraciones procedentes del cosmos.

El conocimiento, la gnosis, puede liberar al hombre de esta servidumbre. Pero dado que el cosmos se opone a la vida y al espíritu, el conocimiento salvador no puede tener por objetivo la inserción en el todo cósmico y el asentimiento a su ley, como hacía la sabiduría estoica, que buscaba la libertad en la aquiescencia del sabio a la necesidad del todo, llena de sentido como esta es para él. Para los gnósticos, por el contrario, la alienación entre el hombre y el cosmos debe agudizarse hasta el extremo en aras de la redención del sí mismo, que solo de esa manera puede volver en sí. Es necesario vencer al mundo, y un mundo degradado a un sistema de poder solo puede ser vencido con poder. Ciertamente, se trata de algo completamente distinto del dominio tecnológico. El poder del mundo se vence por un lado mediante el poder del redentor, que irrumpe desde fuera en su cerrada estructura; por otro lado, precisamente mediante el poder del saber que el redentor nos trae, que en calidad de instrumento mágico doblega la coacción de las estrellas y abre para el alma un camino que discurre a través de las disposiciones de estas últimas. Por diferente que esto sea de la relación moderna del hombre en términos de poder con la causalidad del mundo, no deja de existir un parecido ontológico en el hecho formal de que el enfrentamiento del poder con el poder es la única forma de relación con el conjunto de la naturaleza que nos queda.

III. EL HUNDIMIENTO DE LA DOCTRINA DE LA PARTE Y EL TODO

Antes de seguir adelante, preguntémonos qué ha sucedido aquí con la vieja idea del cosmos como un todo ordenado por Dios. Nada parecido a la ciencia moderna estaba implicado en esta catastrófica desvalorización y vaciamiento espiritual del universo. No necesitamos más que observar que en la época gnóstica este universo fue demonizado bien a fondo. Y sin embargo precisamente esto, junto con la idea del sí mismo trascendente, acósmico, nos lleva a muy singulares analogías con fenómenos del existencialismo de nuestro tiempo. ¿Cuál, dado que no se trataba de la ciencia ni de la tecnología, era para los grupos en cuestión de aquel entonces la causa del hundimiento de la devoción clásica por el cosmos, en la que descansaban tantos elementos de la ética antigua?

La respuesta completa nos es desconocida, y sin duda sería compleja. Pero señalemos al menos uno de sus aspectos. Lo que tenemos ante nosotros es la bancarrota de la doctrina antigua del todo y la parte, y es probable que haya que buscar causas sociales y políticas para este fenómeno. La doctrina de la ontología clásica según la cual

el todo no solo es anterior a sus partes y mejor que estas, sino también aquello con vistas a lo cual las partes existen y en lo que por tanto tienen no solo el fundamento, sino también el sentido de su existencia, esta doctrina axiomática, había perdido en la antigüedad tardía la base social de su validez.

El ejemplo vivo de un todo de ese tipo había sido la polis, en cuya vida omniabarcante tenía su posibilidad, su medida y su duración superior el efímero hacer de los individuos. En el obrar virtuoso, que recibe su norma del todo, el ciudadano se realizaba a sí mismo, al mismo tiempo que mediante ese obrar mantenía al todo en vida, y en una vida excelente. Con la abdicación política de las ciudades-república en las monarquías de los Diadocos y finalmente en el imperio romano, la ciudadanía de la polis perdió su función constructiva y su lugar espiritual. Los nuevos grandes Estados se privaban a sí mismos de una situación comparable. Pero el principio axiomático sobrevivió a las condiciones de su validez concreta. El panteísmo estoico, la físico-teología postaristotélica en general, sustituyó la relación entre el ciudadano y la polis por la existente entre el individuo y el cosmos, viendo en este último el todo vivo de mayor magnitud que aquel. Gracias a esta sustitución, el principio clásico del todo y la parte mantenía su vigencia teórica, si bien ya no reflejaba la situación práctica del hombre. Ahora el cosmos es «la gran polis de los dioses y de los hombres», y ser ciudadano del cosmos, *cosmopolites*, es el objetivo que debe perseguir el individuo aislado. Debe considerar la causa del universo como su propia causa (dado que ya no puede tener por suya ninguna otra), ha de identificarse directamente con ella, salvando todo miembro intermedio, y debe poner en armonía su sí mismo interior, su *logos*, con el *logos* del todo.

Un aspecto práctico de esta identificación consistía en la aceptación y leal ejecución del papel que a cada uno le asignaba el todo, y precisamente en el lugar y en la condición que había dispuesto el destino cósmico. «Representar su papel»: esta imagen, al igual que el símil general con el teatro que la ética estoica gusta de emplear, delata lo ficticio de su posición. El papel que hay que representar sustituye a la tarea que realmente habría que cumplir. Los actores actúan en el escenario como si hubiesen decidido ellos mismos el argumento y como si el resultado de su obrar tuviese alguna importancia. Lo realmente importante es actuar bien y no mal, sin que el resultado sea realmente relevante. Los actores, actuando impertérritos, son sus propios espectadores.

El símil del papel que hay que representar oculta tras su petulancia una profunda resignación, y basta un cambio de actitud para ver

el gran espectáculo de manera completamente distinta. ¿Se preocupa realmente el todo de la parte que soy yo? Los estoicos decían que sí, por cuanto equiparaban el destino cósmico con la providencia. ¿Y tiene realmente mi parte, la represente como la represente, alguna relevancia para el todo? Los estoicos decían que sí, por cuanto comparaban el cosmos con la polis. Pero precisamente esta comparación muestra la artificialidad de la construcción. En efecto, al contrario de lo que sucedía en la polis, mi importancia para el cosmos, sustraído a mi influjo como está, no resulta creíble, y mi parte en él es de unilateral pasividad.

El esforzado *pathos* con el que se seguía afirmando la integración del hombre en el todo del ser a través de su supuesto parentesco esencial era, así pues, un heroico intento de la inteligencia, que tuvo éxito durante siglos, de conservar junto con la dignidad del hombre una moral positiva incluso tras la pérdida de la polis, así como de salvar para la nueva situación la fuerza vivificadora del ideal de la *areté*, político por su origen. Pero las nuevas y atomizadas masas del imperio mundial, que nunca habían participado de aquella noble tradición, también podían reaccionar de otra manera a una situación a la que se veían expuestos pasivamente: a una situación en la que la parte carece de toda relevancia para el todo y el todo es ajeno a sus partes. La aspiración del individuo gnóstico no era representar la parte a él asignada por el todo, sino ser propiamente él mismo, existir de modo «auténtico». La ley del imperio bajo la que se encontraba era el decreto de un poder externo, y el mismo carácter tenía para él la ley del universo, el destino cósmico, cuyo ejecutor terreno era el Estado mundial. El concepto del todo resultó afectado en el conjunto de sus aspectos: como ley de la naturaleza, ley política y ley moral. Con ello volvemos a la comparación de la que habíamos hecho nuestro tema.

IV. ANTINOMISMO ANTIGUO Y ANTINOMISMO MODERNO

El minado de la noción de ley, del *nomos*, tiene consecuencias éticas en las que el componente nihilista del acosmismo gnóstico, y al mismo tiempo la analogía con ciertos modelos de argumentación modernos, se hace aún más patente que en el terreno cosmológico. Me refiero al *antinomismo* gnóstico, la negación de toda obligatoriedad procedente de una ley. Dicho esto, hay que reconocer inmediatamente que la negación de la norma objetiva se desarrolla en el gnosticismo en un nivel teórico muy distinto que en el existencialismo, y

que el antinomismo gnóstico parece primitivo en comparación con la sutilidad conceptual y con la clara autoconciencia histórica de su paralelo moderno. Lo que en el primer caso se liquidó fue la herencia moral de mil años de civilización antigua; en el segundo caso se añaden como trasfondo de la noción de ley moral dos mil años de metafísica cristiana.

Nietzsche caracterizó las raíces de la situación nihilista con las palabras «Dios ha muerto», refiriéndose primariamente con ello al Dios cristiano. Los gnósticos, si hubiesen querido formular de modo parecido la base metafísica de su nihilismo, solo hubiesen podido decir «el Dios del cosmos ha muerto», es decir, ha muerto como Dios: ha dejado para nosotros de ser divino y de dar dirección a nuestra vida. Resulta patente que en este caso la catástrofe es menos total, pero el vacío que dejó, si bien no tan abismal, era ya de suyo suficientemente perturbador.

Para Nietzsche, el sentido del nihilismo es «que los valores supremos ya no valen»[8], y la razón de esta desvalorización es «que *sabemos* que no tenemos el más mínimo derecho a suponer un más allá o un en sí de las cosas que sea "divinamente" la moral en persona»[9]. En conjunción con la de la muerte de Dios, esta afirmación confirma la observación de Heidegger de que «el nombre de Dios y del dios cristiano se emplean en el pensamiento de Nietzsche para designar el mundo suprasensible. Dios es el nombre para la esfera de las ideas y de los ideales»[10]. Dado que solo de esa esfera se puede derivar una sanción para los «valores», la desaparición de la misma, esto es, la «muerte de Dios», implica no solo la efectiva desvalorización de los valores supremos, sino también la pérdida de la posibilidad de cualquier valor que nos obligue. Para citar una vez más la interpretación heideggeriana de Nietzsche: «La frase "Dios ha muerto" significa: el mundo suprasensible carece de fuerza operante»[11].

En un sentido paradójico, este comentario conviene también a la posición gnóstica. Sin duda, el extremo dualismo de esta última es de suyo exactamente lo contrario que una renuncia a la trascendencia. El Dios extramundano representa incluso la forma más radical de trascendencia. En él, el más allá absoluto hace resonar su voz atravesando la envoltura de las esferas cósmicas. Pero esta trascendencia, a diferencia del mundo de las ideas de Platón o del señor del mundo

8. *Der Wille zur Macht*, § 2 (trad. J. M.).

9. *Ibid.*, § 3 (trad. J. M.).

10. M. Heidegger, *Holzwege*, p. 199 (trad. española: *Sendas perdidas*, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1960, p. 175).

11. *Ibid.*, p. 200 (p. 176 de la trad. española cit.).

del judaísmo, no guarda ninguna relación positiva con el mundo sensible. No es su esencia ni su causa, sino su negación y su abolición. El Dios gnóstico distinto del demiurgo es el totalmente otro, ajeno a nosotros, desconocido. Al igual que su paralelo en el interior del hombre, el *pneuma*, cuya escondida naturaleza solamente se revela en la experiencia negativa de la aliedad y de la libertad indefinible, este Dios tiene en sí mismo más de *nihil* que de *ens*. Una trascendencia sin relación normativa con el mundo se parece a una trascendencia que ha perdido su fuerza eficiente. Con otras palabras, por lo que hace a la relación del hombre con la realidad que le rodea este Dios escondido es una concepción nihilista: ninguna ley proviene de él, ninguna para la naturaleza y por tanto tampoco ninguna para el obrar humano como parte del orden natural.

Con esta base, el argumento antinomístico de los gnósticos es tan sencillo como por ejemplo el de Sartre. Dado que lo trascendente calla, nos dice Sartre, dado que «en el mundo no hay señales», el hombre abandonado y dejado en manos de sí mismo reclama su libertad o, más bien, no le queda otro recurso que tomarla sobre sus hombros: él «es» esa libertad, dado que el hombre «no es más que su propio proyecto» y que «todo le está permitido»[12]. Que esta libertad es desesperada, y que en su calidad de tarea para la que carecemos de cualquier tipo de brújula nos infunde más miedo que júbilo, es ya harina de otro costal.

En las reflexiones gnósticas se encuentra a veces la forma del argumento antinomístico contraria a cualquier convención y puramente subjetivista: nada es bueno o malo por naturaleza, las cosas son en sí mismas indiferentes, las acciones no son buenas o malas más que en la opinión que los hombres se forman de ellas. El hombre espiritual, en la libertad que le confiere su saber, puede usar todas las cosas según desee. Pero no es en el relativismo donde reside la verdadera raíz del antinomismo gnóstico: el origen último de esas «opiniones de los hombres» en virtud de las cuales las acciones se hacen buenas o malas no es para los gnósticos el hombre mismo, sino el mundo y su demiurgo. Plotino reconoció con claridad la relación que existe entre la falta de una doctrina de la virtud y el desprecio del mundo por parte de los gnósticos «Todavía más atrevidos [que Epicuro] en sus reproches contra el señor de la providencia y contra la providencia misma, desprecian toda la legalidad de este mundo y la

12. J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, pp. 33 s. (trad. española: *El existencialismo es un humanismo*, trad. de V. Prati de Fernández, Edhasa, Barcelona, 1991).

virtud que se ha ido formando entre los hombres desde el comienzo del mundo» (*Enéadas*, II, 9, 15).

Y es que, para los gnósticos, todo lo que se ha dado en llamar ley moral tiene la misma razón última que la ley de la naturaleza: las dos se complementan recíprocamente como el aspecto interno y el aspecto externo del determinismo cósmico único y de su impacto sobre la libertad del hombre. Ambas emanan del señor del mundo en calidad de instrumentos de su poder, tal y como se manifiesta en el doble aspecto del Dios judío como creador y legislador. De la misma manera que la ley física, el *fatum*, inserta los cuerpos físicos en el sistema universal, así también la ley moral inserta en él las almas al obligarlas a que se plieguen al régimen demiúrgico. En la medida en que el principio de esta ley moral es la «justicia», a saber, la justicia remunerativa y penal (sobre todo esta última), la ley tiene en el campo psíquico el mismo carácter coactivo que el destino cósmico en el campo físico. «Los ángeles creadores del mundo establecieron las "buenas obras" para someter a los hombres a servidumbre mediante esa doctrina» (Simón el Mago). Quien obedece a normas dadas renuncia a la autoridad que emana de sí mismo.

Aquí no podemos estudiar más de cerca las consecuencias anárquicas y a menudo libertinas de esta doctrina. Por lo demás, la consecuencia práctica puede ser tanto libertina como ascética: la primera se niega a dar seguimiento a la naturaleza entregándose al exceso; la segunda lo hace a través de la abstención. La primera, en ocasiones, convierte el permiso para todo precisamente en la tarea positiva de hacer todo sin timidez alguna, a fin de que la libertad demuestre de cuánto es capaz: estamos aquí ante el germen de la idea fáustica, cuyos orígenes, de hecho, se pueden rastrear en el gnosticismo. En todo caso, se trata de vivir fuera de la norma objetiva. Así, la libertad mediante el abuso del reino de la naturaleza o la libertad mediante el no uso de este último no son más que formas alternativas en que se expresa el mismo acosmismo.

Atendiendo a esta raíz, es fácilmente comprensible que para el gnóstico, muy por encima del argumento meramente escéptico del subjetivismo, en el rechazo de toda norma estuviese en juego un interés metafísico positivo: la afirmación de la auténtica libertad del sí mismo. Pero hay que tener en cuenta que esta libertad no es asunto del «alma» (*psyche*), sino del «espíritu» (*pneuma*). El alma está tan adecuadamente determinada por la ley moral como el cuerpo por la ley de la naturaleza. También ella forma parte del orden natural y ha sido creada por el demiurgo o los planetas para rodear al *pneuma*, ese indefinible núcleo interno de la existencia ajeno a dicho orden

natural. En la ley normativa el creador ejerce control sobre lo que es suyo. El hombre psíquico, definible en su naturaleza, por ejemplo como ser dotado de sentidos y de entendimiento, sigue siendo un hombre natural, y su esencia puede determinar al sí mismo pneumático igual de poco que desde el punto de vista del existencialismo alguna esencia determinativa puede prejuzgar el autoproyecto de la existencia.

Séanos permitido comparar estas últimas reflexiones con un argumento de Heidegger. En su escrito *Sobre el humanismo*, Heidegger reprocha a la definición clásica del hombre como *animal rationale* que sitúa al hombre en la *animalitas* especificada meramente por una diferencia que cae dentro del género *animal* como una cualidad determinada. Esto, afirma Heidegger, es tener un concepto demasiado pobre del hombre[13].

Dejemos ahora a un lado el abuso verbal que sufre aquí el término *animal*[14]. Lo importante para nosotros es el rechazo de toda «naturaleza» definible del hombre que sometiese su existencia a una esencia predeterminada, y con ello hiciese de él una parte de un orden objetivo de esencias en el todo de la naturaleza. En esta concepción de una existencia trans-esencial y que se proyecta a sí misma veo algo

13. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt, 1949, p. 13 (trad. española: *Carta sobre el humanismo*, versión de R. Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid, 1966).

14. «Animal» en sentido griego (= ζῷον) no significa animal = *bestia*, sino todo «ser animado (= vivo)», excluyendo a las plantas pero incluyendo a los demonios, a los dioses, a los astros animados y en definitiva al universo animado como el mayor y más perfecto ser vivo (ver Platón, *Timeo* 30 c; Cicerón, *De natura deorum* II, 11-14), y estar insertado en esta escala no implica rebajamiento alguno del hombre. Al contrario: dado que ser *animal rationale* es la nobleza divina del universo, esta caracterización hace entrar al hombre en parentesco con el ser supremo. Por tanto, es enteramente ilegítimo pensar que la definición clásica contiene esta noción moderna de «animalidad», cuyas connotaciones hacen de ella un «coco» con el que asustar a los niños. En realidad, para Heidegger el «rebajamiento» del hombre no consiste en modo alguno en que se le sitúe en la animalidad, sino en que se le coloque en *cualquier* orden de niveles o del ser, esto es, en el marco de alguna concatenación de la *naturaleza* en general. La desvalorización cristiana del «animal» en la «bestia», que hace que de hecho el primero de esos términos ya solo se pueda utilizar en contraposición con el de «hombre», no es más que un reflejo del gran rompimiento con la posición clásica: del rompimiento en virtud del cual el hombre en su calidad de único poseedor de un alma inmortal acaba estando *fuera de toda* «naturaleza». El argumento existencialista parte de esta nueva base (pero con la «historicidad» ocupando el lugar del alma inmortal): el juego con la ambigüedad semántica del término «animal» le proporciona un fácil éxito en la discusión, pero oculta este cambio de la base, en función del cual está dicha ambigüedad, y de esa manera se ahorra el enfrentamiento real con la posición clásica, a la que pretendidamente se refiere el argumento.

comparable al concepto gnóstico de la negatividad trans-psíquica del *pneuma* extramundano. Lo que no tiene naturaleza alguna, carece de norma; solo lo que pertenece a un orden de las naturalezas —por ejemplo al orden de una creación— tiene una naturaleza. Solo allí donde hay un todo hay una ley. En la despectiva concepción de los gnósticos esto se aplica a la *psyche*, que pertenece al todo cósmico. Pero el *pneumatikós*, que no pertenece a orden alguno, está por encima de la ley, más allá del bien y del mal, y es para sí mismo una ley en la fuerza de su «saber».

V. TEMPORALIDAD SIN PRESENTE

Pero ¿acerca de qué versa este saber, este conocimiento, que no es propio del «alma», sino del «espíritu», y en el que el sí mismo espiritual se libera de la servidumbre cósmica? Una famosa fórmula valentiniana resume el objeto del gnosticismo de esta manera: «Lo que nos hace libres es el conocimiento de quiénes éramos y en qué nos hemos convertido; de dónde estábamos y a dónde hemos sido arrojados; de a dónde nos apresuramos a llegar y de qué es de lo que se nos redime; de qué es nacer y qué volver a nacer»[15]. Una auténtica exégesis de este pasaje tendría que desarrollar el mito gnóstico en su integridad. Me conformaré con algunas observaciones formales.

En primer lugar, advertimos el agrupamiento dualista de los términos en parejas antitéticas y la tensión escatológica que existe entre ellos debido a su irreversible dirección desde el pasado hacia el futuro. Observamos también que las expresiones empleadas no son en ningún caso conceptos del ser, sino que se refieren siempre al acontecer y al movimiento. El saber lo es de una historia en la que él mismo constituye un acontecimiento crítico.

Entre estos conceptos de movimiento, el de estar arrojado en algo nos es singularmente familiar. Como es sabido, para Heidegger, en *Ser y tiempo*, «estar arrojado» es un carácter fundamental de la existencia y de su autoexperiencia. En lo que se me alcanza, el término es de origen gnóstico. Se encuentra en la literatura mandea: la vida está arrojada al mundo, la luz a las tinieblas, el alma al cuerpo. Este concepto expresa la violencia de que he sido objeto, en virtud de la cual, y sin que se me haya preguntado antes, se me ha hecho estar donde estoy y ser lo que soy; expresa la pasividad de mi encontrarme en un mundo que yo no he hecho y cuyas leyes no son las mías. Por

15. Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto*, 78, 2.

otra parte, la imagen de estar arrojado reviste de una calidad dinámica el todo de la existencia que así ha comenzado. En nuestra fórmula, este dinamismo queda recogido en la imagen de ese «apresurarse» hacia un objetivo o final. Arrojada al mundo y estando de continuo arrojada, la vida se arroja a sí misma hacia el futuro.

Esto me lleva a una última observación acerca de la fórmula valentiniana: la de que en sus determinaciones temporales no tiene cabida un presente en cuyo contenido permaneciese el saber de modo que la contemplación propia de este último pudiese detener el impulso hacia delante. Hay pasado y futuro, del que venimos y hacia el que nos apresuramos, y el presente es únicamente el instante del conocimiento mismo, el punto de inflexión del uno al otro en la suprema crisis del ahora escatológico. Existe, con todo, una decisiva diferencia respecto de los paralelos modernos: por más que estemos arrojados a la temporalidad, con arreglo a la fórmula gnóstica nuestro origen se halla en la eternidad, y por lo tanto también en ella se encuentra nuestro objetivo. Esta circunstancia sitúa al nihilismo intramundano en un horizonte metafísico que le falta a su paralelo moderno.

Volviendo de nuevo a este paralelo, me voy a permitir exponer una observación que necesariamente hará todo lector atento de *Ser y tiempo*. Heidegger desarrolla en esa obra una «ontología fundamental» de conformidad con los modos en que el ser ahí mantiene existiendo su propio ser y constituye por tanto los diferentes sentidos de ser en general. Estos modos se explicitan en una serie de categorías, a las que Heidegger prefiere denominar «existenciales». A diferencia de las categorías kantianas, los existenciales no articulan primariamente estructuras de la objetividad, sino estructuras de la movilidad del tiempo interno, en las que el sí mismo se «da lugar en el tiempo» como un acontecimiento continuo en el comportamiento respecto de algo. Por ello, los tres horizontes del tiempo —pasado, presente, futuro— deberán estar representados en los existenciales y, por así decir, tendrán que repartirse estos últimos.

Ahora bien, tan pronto intentemos clasificar las categorías heideggerianas del ser ahí bajo estos tres rótulos, haremos un llamativo descubrimiento. Al menos a mí me llamó poderosamente la atención cuando por aquel entonces, no mucho después de la aparición del libro, me esforcé en trazar un diagrama al modo de la clásica tabla de las categorías. Se trata del descubrimiento de que la columna situada bajo el rótulo «presente» queda prácticamente vacía, al menos en la medida en que se trate de modos de existencia auténtica. Esta es una observación extremadamente abreviada. De hecho, se dicen muchas cosas sobre el «presente» existencial, pero no como una dimensión

independiente por derecho propio. En efecto, el presente existencialmente «auténtico» es el presente de la «situación» que está constituida enteramente por la *relación* con el futuro y el pasado. Reverbera a la luz de la decisión, cuando el proyecto del futuro regresa al pasado dado (al estar arrojado) y en este encuentro da origen al «instante»: el instante, no la duración, es el modo temporal de este «presente», que a su vez es un producto de los otros dos éxtasis temporales que está en función de su inquieto dinamismo recíproco, y no una dimensión propia de la permanencia. Separado de este contexto de movilidad interna, por sí solo, el mero «presente» designa precisamente la omisión de la auténtica relación futuro-pasado en el «haber caído», las habladurías, la curiosidad y el «se»: un fracaso de la tensión de la existencia auténtica, una especie de debilitamiento del ser. De hecho, «haber caído», un concepto negativo, es *el* existencial que corresponde al «presente» en la tabla en cuestión, mostrándolo así como un modo derivado y defectuoso de la existencia.

Se mantiene en pie, por tanto, la observación original: todas las categorías esenciales de la existencia y que fundamentan su poder ser auténtica se pueden poner en parejas correlacionadas bajo los rótulos de pasado y futuro. La facticidad, el haber sido, el estar arrojado, la necesidad, la culpa son otros tantos modos existenciales del pasado. La existencia, el anticiparse a sí mismo, la preocupación, el proyecto, la resolución, el ir discurriendo ya ahora hacia la muerte son modos existenciales del futuro. No queda presente alguno en el que pudiese detenerse el ser ahí auténtico para permanecer en él. Procedente de su pasado, el ser ahí se arroja a proyectar su futuro; se ve confrontado con su límite más extremo, la muerte; vuelve de esta mirada a la nada a su mera facticidad, a lo absolutamente dado de su haber llegado a ser esto, y precisamente aquí y ahora, y asumiendo y «repitiendo» eso que ha llegado a ser lo lleva hacia delante con una decisión engendrada por la muerte. Este no es un presente en el que se pudiese permanecer, sino únicamente la crisis entre lo ya sido y lo venidero, el instante agudizado como tal y situado en el filo de la navaja de la decisión que se lanza hacia el futuro.

Este incesante dinamismo tiene un enorme atractivo para el espíritu contemporáneo. Con todo, no deja de haber un enigma en este desvanecimiento del presente como lugar de contenidos auténticos, en su reducción al poco hospitalario punto cero de una resolución meramente formal. ¿Qué situación metafísica tiene a su espalda? En este punto hemos de hacer otra observación. Además del «presente» existencial del instante, también hay un presente de cosas. La presencia de estas últimas, el presente que comparto con ellas, ¿no me con-

cederá un presente de otro tipo? Pero hemos aprendido de Heidegger que las cosas están primariamente «a mano», esto es, de modo que podemos utilizarlas o hacernos con ellas, por lo que hacen referencia al proyecto de la existencia preocupada y por tanto están incluidas en el dinamismo futuro-pasado. Con todo, también pueden ser neutralizadas y convertidas en objetos tales que meramente «los hay», indiferentes, y el correspondiente modo de ser es un paralelo objetivo a lo que en el lado existencial es el «haber caído»: falso presente. Lo que meramente lo hay, el «ahí» de las meras cosas naturales, está ahí solamente para que apartemos la vista de la relevancia de la situación existencial y del trato preocupado con las cosas. Es ser desnudo y alienado hasta convertirse en un mero objeto. Este es el sentido de ser que aquí conserva la naturaleza como polo de referencia de la teoría —un deficiente sentido de ser— y esa referencia en la que está tan objetualizada es un defectuoso modo de la existencia, su caída de la futureidad de la preocupación en el ocioso presente de la curiosidad. (Me refiero siempre a *Ser y tiempo*, no al Heidegger posterior, que ciertamente no es un «existencialista».)

Esta desvalorización existencialista de la naturaleza refleja de modo patente el vaciamiento espiritual al que la somete la ciencia natural moderna, y esta última tiene puntos en común con el desprecio gnóstico de la naturaleza. Ninguna filosofía se ha preocupado tan poco de ella como el existencialismo, para el cual no ha conservado dignidad alguna.

La mirada a lo que está ahí, a la naturaleza tal y como ella es en sí misma, al ente, recibió de los antiguos el nombre de *theoria*, contemplación. Pero si a la contemplación no le queda otro objeto que lo que meramente hay, desprovisto de toda relevancia, pierde la dignidad que en otro tiempo poseía, e igualmente pierde el presente en el que retiene al contemplador mediante la presencia de sus objetos. La *theoria* gozaba de esta dignidad a causa de sus presupuestos platónicos, esto es, debido a que en las formas de las cosas aprehendía objetos eternos, una trascendencia del ser inmutable entrevista a través de la transparencia del devenir. El ser inmutable es presente perpetuo, y de él puede participar la contemplación en los breves lapsos del presente temporal.

Es por tanto la eternidad, y no el tiempo, lo que nos concede presente y le otorga un estatus propio en el fluir del tiempo, y en la pérdida de la eternidad es en donde reside la responsabilidad de la pérdida de un presente auténtico. Esa pérdida de la eternidad es la desaparición de la «esfera de las ideas y de los ideales» en la que Heidegger ve el verdadero sentido del *dictum* de Nietzsche «Dios ha

muerto». Con otras palabras, dicha pérdida supone la victoria sin condiciones del nominalismo sobre el realismo. Por ello, el mismo fenómeno que está en la base del nihilismo está también en la base de la radical temporalidad de la imagen heideggeriana de la existencia, en la que el presente no es otra cosa que el momento de la crisis entre el pasado y el futuro. Cuando los valores no se descubren en la contemplación del ser (como lo bueno y bello de Platón), sino que se ponen como proyectos de la voluntad, la existencia queda de hecho condenada a una continua futureidad, con la muerte como objetivo, y una resolución meramente formal, sin un *nomos* para esa resolución, se convierte en la fase previa de la nada para la nada. En palabras de Nietzsche ya citadas: «Quien perdió lo que tú perdiste, no para en sitio alguno».

VI. LA INDIFERENCIA DE LA NATURALEZA

Una vez más, el curso de nuestra investigación nos remite al dualismo entre el hombre y la *physis* como trasfondo metafísico de la situación nihilista. Es patente la siguiente diferencia cardinal entre el dualismo gnóstico y el existencialista: el hombre gnóstico está arrojado a una naturaleza antidivina y por ello antihumana; el hombre moderno lo está a una naturaleza indiferente. Solo esta última tesis lleva implícito el vacío absoluto, el abismo realmente sin fondo. Lo hostil y demoníaco sigue siendo antropomórfico, familiar incluso en su índole de ajeno, y la contraposición que comporta no deja de proporcionar a la existencia una dirección. Ciertamente, se trata de una dirección negativa, pero que en cualquier caso está respaldada por la sanción de la trascendencia negativa, para la cual la positividad del mundo constituye su contrario cualitativo.

La naturaleza neutral de la ciencia moderna no cuenta ni siquiera con esta cualidad antagónica, y de esa naturaleza no se puede obtener dirección alguna. Esta circunstancia hace al nihilismo moderno mucho más radical y desesperado de lo que podía serlo el nihilismo gnóstico con todo su horror ante el mundo y su rebelión contra sus leyes. Que la naturaleza no se preocupe, es el verdadero abismo. Que solo el hombre se preocupe, que en su finitud no tenga ante sí otra cosa que la muerte, que esté solo con su contingencia y con la objetiva falta de sentido de sus proyectos de sentido, es verdaderamente una situación sin precedentes.

Pero precisamente esta diferencia, que nos desvela la mayor profundidad del nihilismo moderno, pone en cuestión su coherencia in-

terna. A pesar de todos sus elementos fantásticos, el dualismo gnóstico al menos no era contradictorio. La idea de una naturaleza demoníaca, contra la que el sí mismo tiene que luchar a fin de ganarse para sí, tiene sentido. Pero ¿qué sucede con una naturaleza indiferente, que sin embargo contiene en su seno aquello para lo cual su propio ser significa algo? La expresión de estar arrojado al mundo es un resto de una metafísica dualista para cuyo uso el punto de vista no metafísico carece de todo derecho. ¿Cómo se puede estar arrojado sin alguien que arroje y un lugar desde el que se arroje? El existencialista debería decir más bien que el ser humano —ese sí mismo consciente, preocupado, sentiente— ha sido arrojado *por* la naturaleza. Si eso sucedió de manera ciega, tenemos que el ser dotado de vista es un producto de lo ciego, el que se preocupa un producto de lo despreocupado, y que una naturaleza teleológica ha sido suscitada ateleológicamente.

Esta paradoja ¿no pone en cuestión la entera concepción de una naturaleza indiferente, de esa abstracción de la ciencia natural? El antropomorfismo ha sido expulsado del concepto de naturaleza tan por entero que ni siquiera al hombre se le puede seguir concibiendo de modo antropomórfico, y tampoco él es más que una casualidad de esa naturaleza. Producto de lo indiferente, también su ser tiene que ser indiferente. El encuentro con su mortalidad no tiene entonces otra repercusión que la de justificar la reacción expresada en el «comamos y bebamos, que mañana moriremos». No tiene sentido preocuparse por algo que no tiene tras de sí sanción alguna en un propósito creador. Pero si es correcta la intuición de Heidegger, más profunda, de que en vista de nuestra finitud nos damos cuenta de que no solo nos importa existir, sino también cómo existimos, en ese caso el mero hecho de que en algún lugar del mundo hay un *interés* de ese tipo tiene que cualificar también la totalidad que contiene este estado de cosas, y tanto más cuanto que es ella quien le ha dado origen.

El rompimiento entre el hombre y el ser total está en la base del nihilismo. La cuestionabilidad lógica de ese rompimiento, esto es, de un dualismo sin metafísica, por lo tanto de un dualismo con presupuestos monistas, no le hace ser menos real, ni a su alternativa más aceptable. La mirada fija en el sí mismo aislado a la que dicho rompimiento condena al hombre puede que quiera cambiarse por un naturalismo monista, el cual, a la vez que el rompimiento, eliminaría la idea del hombre en cuanto tal. El espíritu humano se halla entre esta Escila y aquella Caribdis, su hermana gemela. Si se le abre o no un tercer camino que evite la alienación dualista y sin embargo guarde lo suficiente de la intuición dualista para conservar la humanidad del hombre, es algo que toca averiguar a la filosofía.

12

LA INMORTALIDAD Y EL CONCEPTO ACTUAL DE EXISTENCIA

Las reflexiones que siguen parten del hecho, que a mí me parece innegable, de que el hombre actual está poco inclinado a aceptar la idea de inmortalidad. Me refiero sobre todo a un tono o ambiente general, más allá de las objeciones que el entendimiento moderno plantea a esa idea por razones teóricas. Esas razones —que en aras de la brevedad daré sin más por buenas— no son de suyo decisivas. Dado que es trascendente, el objeto de esa idea —la inmortalidad misma— está más allá de cualquier prueba o refutación. Pero por más que *su objeto* no lo sea del conocimiento, sí que puede ser objeto de conocimiento la idea misma. Por ello, la relevancia interna de su sentido será el único criterio de su credibilidad, y las resonancias que ese sentido suscite en nosotros serán la única base que nos quede para una fe posible en esa idea, de la misma manera que la falta de esas resonancias es sin duda una razón suficiente para negarle de hecho esa fe.

Ahora bien, qué tenga sentido, más allá de la condición de la mera ausencia de contradicción lógica, depende sobre todo de la disposición global y de las convicciones generales del espíritu que haya de juzgar al respecto. Tendremos por ello que interrogar a este último tanto acerca de su predominante falta de inclinación a la idea de inmortalidad como acerca del posible punto de apoyo que, a pesar de su actual oscurecimiento, conserve o pueda recuperar esa idea en nuestro secularizado contexto. De esta manera, el examen del problema es hoy un examen tanto del concepto de inmortalidad como de nosotros mismos, y si no arrojase nueva luz sobre dicho concepto, acerca del cual es probable que a lo largo de más de dos mil años ya se haya dicho todo lo que se pueda decir, es posible que sin embargo arroje algo de luz sobre el estado actual de nuestra constitución mortal.

I

Podré ser sumamente breve acerca de la falta de hospitalidad del espíritu contemporáneo para la idea de inmortalidad, dado que nuestro siglo ya ha sido suficientemente elocuente sobre este particular y el consenso al respecto es tan amplio como poco discutido. Pero habré de extenderme más acerca del *acceso*, menos observado y menos observable, que el espíritu moderno, y precisamente en virtud de su giro moderno, concede sin embargo a esa idea en uno de sus posibles significados. Este acceso, con todo, solo se hace visible sobre el trasfondo negativo sin el cual el espíritu moderno no sería lo que es.

Dirijamos primero nuestras miradas a ese lado negativo. Comenzaré por el concepto de inmortalidad más terreno y empírico: la supervivencia en la fama inmortal. Esta última era sumamente estimada en la antigüedad, y se la consideraba[1] no solo como la justa recompensa a las obras nobles, sino también como el más fuerte impulso para ejecutarlas. Las obras deben ser visibles, esto es, públicas, para poder ser conocidas y recordadas como grandes. La dimensión de esta pervivencia es la misma dimensión en la que se adquiere: la comunidad política. La fama inmortal es por tanto la permanencia de los honores públicos, al igual que la comunidad es la permanencia de la vida humana.

Ahora bien, ya Aristóteles observaba que los honores valen tanto como el juicio de quienes los tributan[2]. En ese caso, el deseo de honores, y *a fortiori* el deseo de su prolongación en la fama póstuma, y en último término la estimación de este tipo de inmortalidad en general, solo se justifican por la confianza que razonablemente podamos po-

1. En la literatura griega, desde Homero hasta Platón, en quien ese ideal encuentra su superación filosófica, pero todavía expresión elocuente en las palabras de Diotima: «Si quieres echar una mirada a la ambición de los hombres te quedarás maravillado de su insensatez al pensar en qué terrible estado les pone el amor de hacerse famosos y de "dejar para el futuro una fama inmortal". Por ello están dispuestos a correr todos los peligros, más aún que por sus hijos, a gastar dinero, a soportar cualquier fatiga y a sacrificar su vida. Pues ¿crees tú, agregó, que Alcestis hubiera muerto por Admeto o Aquiles para vengar a Patroclo, o vuestro Codro por salvaguardar la dignidad real de sus hijos, si no hubieran creído que iba a quedar de ellos ese recuerdo inmortal de su virtud que tenemos ahora? Ni por lo más remoto. Es en inmortalizar su virtud, según creo, y en conseguir un tal renombre en lo que todos ponen todo su esfuerzo, con tanto mayor ahínco cuanto mejores son, porque lo que aman es lo imperecedero» (*Banquete*, trad. de L. Gil, Orbis, Madrid, 1983, 208 c-d). Léase también la conmovedora oración fúnebre de Pericles en Tucídides II, 43.

2. Cuando expone por qué los honores no pueden ser «el bien»: están más en quienes los tributan que en quien los recibe, mientras que el bien tiene que ser realmente propiedad nuestra. Además, buscamos el honor, esto es, estar conceptuados

ner en su fideicomisaria y dispensadora, a saber, en la opinión pública: en su perspicacia hoy, en su fidelidad futura y naturalmente en su propia continuidad, esto es, en la ilimitada pervivencia de la comunidad.

Pues bien, desde ninguno de estos puntos de vista puede permitirse el hombre moderno la inocente confianza de los griegos. Lo selectivo de esta «inmortalidad» —el hecho de que admite a pocos y excluye a la mayor parte— aún sería aceptable si pudiésemos creer que esa selección es justa. Pero sabemos demasiado acerca de cómo se hacen las reputaciones, cómo se fabrica la fama, cómo se manipula la opinión pública y cómo se reescriben las crónicas de los acontecimientos e incluso se falsean de antemano por encargo de los interesados y de los poderosos. En la época de la disciplina de partido y de las técnicas publicitarias, en la época de la universal corrupción de la palabra, no podemos dejar de percatarnos de que el vehículo de esta inmortalidad, el lenguaje, en el ámbito público es más el medio de la mentira que el de la verdad, y que entre ellas dos crece la muy activa palabra aparente, incapaz incluso de la alternativa entre mentira y verdad y que fagocita los dos campos. Hemos aprendido además que incluso el heroísmo sobrehumano puede quedar tan apartado de todo saber público acerca de él que a juzgar por sus efectos sobre el mundo daría igual que nunca se hubiese producido. Y la vieja sospecha de si todo no será, para decirlo con Macbeth, «un cuento contado por un idiota» (*a tale told by an idiot*), queda cubierta por la sospecha todavía peor de si el cuento que dice a la posteridad cómo han sucedido las cosas no será fruto de las maquinaciones de unos pocos pícaros.

Por otra parte, si ya en general hiere nuestros mejores sentimientos que se premie a los que más alto hablan y más se esfuerzan en llamar la atención, antes que a los que pasan ocultos y guardan silencio, los grandes malvados que el destino nos ha permitido conocer a los que hoy vivimos nos ponen ante la completamente insoportable perspectiva de que el justa y el tristemente famoso, lo glorioso y lo perverso, acaban siendo igual de inmortales. Que nadie se engañe creyendo que para la perversidad de aquellos criminales, y para la de una posteridad por ellos contagiada, su mala fama es un castigo y no un éxito más: los Hitler y Stalin, al margen de su éxito o fracaso

como buenos, en calidad de confirmación de que lo somos, por lo que tratamos de que nos conceptúen así quienes son capaces de juzgar al respecto, nos conocen realmente y tributan honores a la virtud, la cual, en consecuencia, es el bien primario (*Ética a Nicómaco*, ed. bilingüe y trad. de M.ª Araujo y J. Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, I, 3, 1095 b 22-30).

temporal, han entrado en la inmortalidad gracias al exterminio de sus víctimas anónimas. Qué hubiese sucedido si el primero de esos dos hubiese vencido y hubiese logrado implantar el *Reich* de los mil años, o aunque solo fuesen cien años (contra lo cual no existía garantía alguna en el curso de los acontecimientos): ante la idea y el desfile de inmortales que hace surgir ante nuestros ojos no cabe otra cosa que enmudecer.

¿Tendremos que añadir que solo el vanidoso anhela la inmortalidad de su nombre, mientras que el varón verdaderamente orgulloso y bueno se satisface con la anónima perduración de su obra? Esto nos lleva a otra versión del concepto empírico: a la inmortalidad de las consecuencias, que en cierta medida es la esperanza de todo afán serio puesto al servicio de un fin de cierta entidad. Pero, también a este respecto, quienes vivimos hoy hemos hecho demasiadas experiencias como para que pudiésemos ver en la causalidad de las cosas en el mundo una fiel administradora de las obras: de su modo de actuar no podemos esperar una adecuada distinción del valor ni su conservación en la turbulencia de los tiempos.

Hasta aquí hubiese podido llegar siempre la sobria reflexión. Pero nosotros sabemos algo más, algo que hasta ahora nunca se había sabido con la misma claridad que hoy: que el elemento mismo encargado de la conservación, la cultura humana, es pasajero. Este nuevo saber priva de su validez a los dos conceptos, esto es, tanto a la inmortalidad del nombre como a la de las consecuencias, e incluso también a la inmortalidad de las grandes obras del espíritu y del arte, capaces de resistir más que cualquier otra cosa a la extinción causada por el paso del tiempo: lo que es mortal en sí mismo no puede servir como ámbito para la inmortalidad. Con la dramática agudización que ha experimentado últimamente la conciencia, universal en la modernidad, de lo pasajero de las sociedades y culturas —hasta el punto de que está en juego la supervivencia de la humanidad misma— nuestra presumible inmortalidad, al igual que la de todos los inmortales que nos han precedido, parece repentinamente expuesta al capricho de un instante, a la posible equivocación, error o ligereza de un puñado de criaturas falibles.

II

Prestemos ahora atención, por tanto, al concepto de inmortalidad no empírico y realmente sustancial: la pervivencia de la *persona* en un más allá futuro. Esta idea concuerda todavía menos con el ambiente

espiritual actual. No me ocuparé aquí de la inferencia, difícil de desarmar, de la indudable base orgánica de la persona a su esencial indisociabilidad de ella. Pero ¿podemos seguir prestando oído al menos a las consideraciones no empíricas que estaban originalmente tras el *postulado*? A grandes rasgos, y si dejamos a un lado el horror meramente creatural a la muerte, podemos agrupar las más serias de esas consideraciones en dos capítulos: el de la justicia y el de la diferencia entre realidad y apariencia, del cual la doctrina de la índole meramente fenoménica del tiempo es un caso especial.

Los dos tipos de reflexiones tienen en común que atribuyen al hombre el estatus metafísico de un sujeto moral, y por tanto la pertenencia a un orden moral o inteligible al margen del sensible. Esta no es una tesis que se pueda dar de lado a la ligera. Pero el principio de la justicia, sea remunerativa o compensadora, no presta apoyo, ni siquiera de conformidad con sus propios criterios, a la reivindicación de inmortalidad. En efecto, con arreglo a los criterios de la justicia, el mérito o la culpa temporal exigen remuneración temporal y no eterna, por lo que, en el mejor de los casos, la justicia exige para que cuadren la cuentas una pervivencia finita, y no la infinitud de la existencia. Y en lo que respecta a la compensación por el sufrimiento inmerecido, las oportunidades de que nos hayamos visto privados o las ocasiones de ser felices que hayamos dejado pasar, se aplican las consideraciones adicionales de que ya es cuestionable de suyo que tengamos *derecho* a la felicidad (¿a cuánta?) y de que la plenitud no alcanzada solo se podría recuperar bajo sus propias condiciones originales, a saber, bajo las condiciones del esfuerzo, la resistencia, la incertidumbre, la falibilidad, la irrepetibilidad de las ocasiones y la limitación de tiempo, esto es, bajo las condiciones de la falta de garantías de éxito y del posible fracaso.

Estas son las condiciones inexcusables de la *auto*plenitud, que a su vez no son otras que las condiciones del *mundo*. Poner a prueba en ellas nuestro ser y experimentar las diferentes vicisitudes por las que pasen nuestros esfuerzos sin saber de antemano cuál será su resultado: a esto es a lo que realmente tenemos derecho. Sin estas condiciones, sin la llamada de lo posible, el acicate del desafío, el miedo de la prueba y la dulzura del éxito bajo su ley, toda dicha concedida gratis no será más que moneda falsa para sustituir lo que se dejó pasar. Y también carecería de todo valor moral. De hecho, el «aquí» no se puede cambiar por un «allí»: esta es la actitud interior de aquellos a quienes nos ha tocado vivir hoy.

En lo anterior se contiene también la respuesta de la actitud moderna a la diferenciación entre apariencia y realidad. Siempre he te-

nido la impresión de que los filósofos idealistas que la enseñan vivían quizá demasiado protegidos del impacto del mundo exterior, por lo que podían contemplarlo como un espectáculo, como una representación sobre las tablas de un escenario. No cabe duda alguna de que no tributan a la mera apariencia todo el honor que merece. Nosotros, hijos del «ahora» y tan apremiados por él, insistimos en tomar en serio, como nuestra realidad fáctica, a lo que aparece. Allí donde semeja falaz, miramos con más detenimiento para hacer que su verdad comparezca con mayor veracidad. La aspereza de la ladera de una montaña, la expresión de un rostro vivaz son el lenguaje inmediato de la realidad. Y cuando miramos con horror las fotografías de Buchenwald, los cuerpos arruinados y los rostros desfigurados, el extremo ultraje inferido a la humanidad en su carne, rechazamos el consuelo de que esto es apariencia y la realidad es distinta: miramos a los ojos a la horrible verdad de que la apariencia *es* la realidad y de que nada es más real que lo que aquí aparece.

Con lo que la filosofía actual es menos conciliable es con la tesis de que el *tiempo* no es en último término real, sino únicamente la forma fenoménica bajo la que una realidad atemporal e inteligible aparece a ojos de un sujeto que «en sí mismo» pertenece también a ese mundo inteligible. Este era el tambaleante puente teórico que el idealismo crítico de Kant dejaba abierto para una posible inmortalidad de la persona, y también él se resquebraja cuando se lo expone al clima del espíritu moderno. Desde el descubrimiento de la fundamental historicidad del hombre hasta el desarrollo ontológico de la intimísima temporalidad de su ser, se nos ha hecho conscientes de que el tiempo, lejos de ser una mera forma de los fenómenos, pertenece más bien tanto a la esencia del ser como a la del sí mismo, y que, para todo sí mismo particular, su finitud es la condición irrenunciable de la posible autenticidad de su existir. En lugar de negarla, reivindicamos nuestra caducidad: no queremos renunciar al miedo y al aguijón de la finitud, es más, insistimos en ponernos frente a la nada y en que tenemos la fuerza necesaria para convivir con ella.

De esta manera, el existencialismo, ese brote extremo del tono espiritual moderno, o de la desarmonía espiritual moderna, se lanza a las aguas de la mortalidad sin disponer de la seguridad que podría darle un secreto chaleco salvavidas. Y nosotros, seamos o no seguidores de esa doctrina, en nuestra calidad de hijos de nuestro tiempo participamos lo suficiente del espíritu de la misma para ocupar nuestra solitaria posición en el tiempo entre la doble nada del antes y el después.

III

Y, sin embargo, sentimos que la temporalidad no puede ser toda la verdad, por cuanto ella misma muestra en el hombre una íntima cualidad de autosuperación, de la que el hecho y el tantear de nuestra noción de eternidad es una señal críptica. Si durar siempre es un concepto falso, puede que el de eternidad tenga con todo otros significados y que posea una referencia a lo temporal de la que nuestra experiencia mortal, trascendiendo su discurrir en la corriente del acontecer, dé muestras en ocasiones. La impenetrabilidad del aquí y ahora se aclara a veces como si repentinamente alcanzase un punto crítico en el que se precipitase. Y si hay alguna transparencia de ese tipo de lo temporal para lo eterno, por infrecuente y breve que sea, la ocasión y la modalidad de su darse pueden servirnos de indicación para aquello de nuestro ser —aunque ya no se trate de la sustancia de nuestro yo— que se asoma a lo imperecedero y por tanto constituye nuestra participación en la inmortalidad. ¿En qué situaciones y de qué forma se produce nuestro encuentro con lo eterno? ¿Cuándo sentimos que las vibraciones de lo atemporal rozan nuestro corazón y hacen que el ahora se sustraiga al tiempo? ¿Cómo entra lo absoluto en las relatividades de nuestro ser cotidiano?

No invocaré el testimonio de experiencias místicas, que no son las mías y que, aun si lo fuesen, se verían expuestas a la insuperable desconfianza del psicologizante espíritu moderno. Tampoco vamos a citar en calidad de testigos de este procedimiento probatorio a los inefables encuentros del amor y de la belleza, en los que probablemente nos esté permitido ver un destello momentáneo de la eternidad, como si estuviesen a nuestra disposición para autosatisfacción de quienes pueden apelar a ellos y vergüenza de aquellos a quienes no les han sido dados. Más bien dirigiré mi atención, en el espíritu de la existencia moderna, a un tipo de evidencia que depende de nosotros mismos, dado que en ella somos activos y no receptivos, por entero sujetos y de ninguna manera objetos.

En los instantes de la *decisión*, cuando todo nuestro ser se pone en juego, sentimos como si estuviésemos actuando ante la mirada de la eternidad. ¿A qué podemos estar refiriéndonos con nuestra *voluntad*, sí, de que las cosas sean así? Podemos expresar nuestros sentimientos de esos momentos con diferentes símbolos, según cuáles sean las creencias que alberguemos o las imágenes más caras para nosotros. Podemos decir, por ejemplo, que lo que en esos momentos estamos haciendo se inscribe de modo indeleble en el «libro de la vida» o que dejará una señal imborrable en un orden trascendente; que afec-

ta a ese orden, aunque quizá no a nuestro propio destino, para bien o para mal; que habremos de rendir cuentas de ello ante una sede intemporal del Derecho, o bien —si nosotros ya no estamos allí para rendir cuentas, porque hemos desaparecido en la corriente del tiempo— que nuestra imagen eterna queda determinada por nuestra acción de ahora, y que a través del trato que demos aquí y ahora a esa imagen nuestra nos hacemos responsables de la totalidad espiritual de las imágenes que de modo siempre creciente va configurando la suma del ser vivido, y que a causa de nuestras acciones será de otra manera.

O, menos metafísicamente, podemos decir que deseamos actuar de manera tal que, sea cual sea el resultado —éxito o fracaso— producido aquí, en el impredecible curso de la causalidad del mundo, podamos vivir con el espíritu de nuestra acción por toda una eternidad venidera, o que podamos morir con él en el siguiente instante; o también de manera tal que estemos dispuestos a vernos a nosotros mismos en un eterno retorno de las cosas tal y como volveremos a estar cuando nos toque de nuevo el turno: en la tesitura de elegir como ahora, ciegos como ahora y sin ayuda externa alguna como ahora, viéndonos tomar otra vez la misma decisión, y superando una y otra vez la prueba imaginaria, asintiendo nuevamente sin fin a lo que sin embargo cada vez sucede una sola vez; o, si no estamos seguros de que vayamos a dar ese asentimiento, al menos de tal manera que podamos decir legítimamente que sentimos el miedo cerval propio de una osadía infinita. Y aquí se unen la eternidad y la nada: en que el ahora justifique su posición absoluta aun siendo el último instante que el tiempo concede. Actuar como si se estuviese en presencia del final es actuar como si se estuviese en presencia de la eternidad, a saber, en la situación en que tanto una cosa como la otra se entienden como una llamada a la verdad íntegra del sí mismo. Pero entender el final de esta manera quiere decir precisamente entenderlo a una luz que procede de más allá del tiempo.

IV

¿Qué conclusión debemos extraer de esos sentimientos y metáforas? Cuando les prestamos oído, ¿qué aportan al tema de la inmortalidad y qué indicaciones nos proporcionan a este respecto? Se habrá notado que los símbolos que hemos utilizado no se refieren a la inmortalidad, sino a la eternidad, la cual, ciertamente, implica liberación respecto de la muerte, pero no necesariamente mi liberación de esta

última, si bien debe guardar con mi mortalidad una relación tal que yo pueda, o incluso deba, participar de la eternidad con algo situado en o perteneciente a mi existencia.

¿Qué puede ser ese algo? Prestemos atención, además, a que en todos esos símbolos lo que llegó a estar en relación con la eternidad no era la esfera del sentir, sino la del obrar; no la materia que experimenta el placer y el dolor, sino el espíritu del que proceden las decisiones y las obras; en suma, no nuestra naturaleza pasiva, sino nuestra naturaleza activa.

Recojamos esta última indicación. En un primer momento, parece ser paradójica. En efecto, ¿no es el sentimiento lo que tiene duración, se extiende en el tiempo y en su calidad de contenido que llena el tiempo se puede representar, al menos con el pensamiento, como infinitamente extendido? Por otra parte, ¿no es la decisión el ocupante del tiempo a más corto plazo, el viajero cuyo paso por él es más fugaz, de extensión infinitesimal, enteramente contenida en el instante y arrastrada de allí con su perecedero ahora, de manera que nunca más se repetirá? ¿Y no es el sentimiento lo que exige inmortalidad, desea perdurar y dice al instante «¡quédate!», mientras que el acto sigue apremiando, autoliquidándose, mirando más allá de sí, y ni siquiera desea quedarse, sino que quiere terminar?

La paradoja reside por tanto en que es en lo que se autoniega por lo que hace a la duración, y no en lo que se autoafirma con respecto a ella, en donde debemos buscar la —todavía indefinida— relación con la eternidad. Pero quizá la paradoja misma nos dé ya alguna valiosa indicación. En efecto, todo lo que tiene extensión, sea esta mucha o poca, acabará terminando. La duración consume las reservas de cantidad, y por eso mismo está encerrada en sus límites. Alimentada de lo disponible de un continuo sensible, está al mismo tiempo presa de su propia inmanencia: por mucho que persevere, no puede durar más que ella misma. Por el contrario, para la zona crítica de separación del ahora existencial en que nace la acción libre, la extensión es un mero accidente que no la mide. La compresión o la dilatación de su presente sensible se ven superados por una trascendencia del sentido a la que le es indiferente la brevedad o la longitud de la duración.

Por tanto, muy bien puede suceder que la pieza que nos une con la eternidad sea el punto del instante y no la extensión del flujo: «instante» no como el *nunc stans*, el ahora permanente en el que el místico se libera del movimiento del tiempo, sino instante precisamente como el factor que genera dicho movimiento y es su más íntimo motor. Al hacer que el tiempo quede flotando inmóvil en el aire

en el umbral de la acción, y no en calidad de una pausa que el tiempo se tomase para descansar, el instante deja nuestro ser expuesto a lo intemporal y le hace saltar hacia delante en obra y tiempo con el giro que supone la decisión. Muy pronto engullido por el movimiento que puso en marcha, el instante marca nuestra apertura a la trascendencia, precisamente porque nos pone en manos de lo pasajero de la situación y, en esta doble exposición que constituye la naturaleza del interés incondicionado, sitúa a quien actúa con responsabilidad entre la eternidad y el tiempo. De este lugar intermedio surge una y otra vez la posibilidad de un nuevo comienzo, y con ella la de una verdadera historicidad de la persona, que siempre implica el salto hacia el aquí y ahora.

Así, pues, permítasenos repetirlo, puede que no lo más largo, sino lo que dura menos e internamente está más alejado de la duración, se revele como lo que une lo mortal con lo inmortal. Partiendo del testimonio que nos ofrece, quizá podamos dar a lo mentado con el término «inmortalidad» un sentido mejor que aquellos sentidos literales que nos parecieron defectuosos.

La búsqueda en esa dirección de un concepto defendible de inmortalidad concuerda plenamente con la actitud moderna, tan profundamente consciente de la esencial temporalidad de nuestro ser y de su íntima referencia a la finitud, y tan desconfiada frente a la posibilidad, incluso frente al sentido, de una existencia prolongada sin fin. Y también concuerda con el aspecto más lleno de sentido, por incorrecto que fuese su empleo, de las nociones tradicionales de inmortalidad. No en vano era precisamente el destello de la osadía y la hazaña, no obstante ser tan breve como una estrella fugaz, lo que como fama profana se suponía que se convertiría en inmortal; no en vano era el conjunto de propósitos, obras y omisiones que tienen lugar a lo largo de toda una vida lo que podía esperar una remuneración en el más allá; no en vano era solo en nuestro ser moral donde Kant creía poder fundamentar la inmortalidad de la persona como un postulado de la razón práctica, no como una conclusión de la razón teórica: por cuestionable que sea la fama como vehículo, por errónea que sea la asignación de una remuneración eterna a un mérito temporal, por poco válido que sea el argumento de la indefinida perfectibilidad y de un supuesto derecho a ella, sucede que el aspecto de *justicia* presente en todos estos conceptos de inmortalidad, a diferencia de la completamente insostenible inferencia de una sustancia indestructible, sigue haciendo que en nuestro interior palpite un sí en atención a la dignidad trascendente que ese aspecto atribuye a la esfera de la decisión y del obrar.

Demos, pues, seguimiento a las indicaciones de nuestra experiencia como agentes, de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad, y, a modo de ensayo, tomemos el concepto de «inmortalidad de las obras» como hilo conductor para estudiar más de cerca algunas de las imágenes aducidas. Además, esas imágenes han tenido que surgir de datos de experiencia del mismo tipo que aquellos a los que acabamos de referirnos. Querría elegir aquí para su análisis dos de esas comparaciones: el «libro de la vida» y el «retrato» trascendente.

V

¿Qué puede decirnos el símbolo del «libro de la vida»? En la tradición judía es una especie de libro mayor celestial en el que se anotan nuestros nombres según hayan sido nuestros méritos: a ser posible, «para la vida», es decir, para *nuestra* vida, para la vida de la persona de que se trate. Pero en vez de ver las obras como méritos que se abonan en la cuenta del agente, también las podemos ver como dotadas de relevancia por sí mismas —en cierto modo como «cosas en sí»—, y entonces es posible dar otro sentido al libro en cuestión, a saber, diciendo que no se va rellenando con nombres y cuentas, sino con las obras mismas. En otras palabras: me refiero a la posibilidad de que las obras se inscriban *a sí mismas* en un registro eterno de la temporalidad, que todo lo que aquí se haga —más allá de sus repercusiones y de su final desaparición en el tejido causal del tiempo— se inserte para siempre en un reino trascendente y le dé un carácter según leyes de la producción de efectos distintas de las vigentes en el mundo, de modo que las actas no cerradas del ser se vayan engrosando incesantemente y se posponga cada vez el temible balance final. ¿No podría suceder incluso, si nos atrevemos a dar un paso más, que lo que de esa manera añadamos a la documentación sea de singular importancia, quizá no para nuestro propio destino futuro, pero sí para la suma espiritual que va extrayendo continuamente el recuerdo unificador de las cosas? ¿Y que, si bien en nuestra calidad de agentes mortales ya no tenemos parte alguna en aquella inmortalidad de que participan las obras por nosotros efectuadas, sin embargo precisamente esas obras nuestras, así como lo que a través de ellas hacemos de nuestra vida, sean la apuesta que haga sobre nosotros una eternidad vulnerable y aún no decidida? ¡Y qué atrevida apuesta, en vista de nuestra libertad! ¿Somos quizá, en ese caso, un experimento de la eternidad? ¿Es acaso precisamente nuestra mortalidad una osadía en la que se embarca el fondo eterno a sí mismo? ¿Es nuestra libertad la

osadía llevada a su extremo, tanto en lo que hace a sus perspectivas de éxito como en lo que respecta al peligro que corre de fracasar?

Busquemos ayuda en la otra comparación, la de la «imagen» trascendente que se va conformando rasgo a rasgo según sean nuestras obras temporales. La encontramos en la literatura gnóstica, especialmente en la del círculo iraní, en diferentes versiones.

En una de ellas se imagina que existe un doble celeste de la persona terrena, con el que el alma del difunto se encuentra tras la muerte. En un texto mandeo podemos leer: «Voy al encuentro de mi imagen y mi imagen viene a mi encuentro. Me acaricia y abraza como si yo regresase del cautiverio»[3]. A juzgar por esta versión, parece que cada persona tiene su *alter ego*, que permanece «bien guardado» en el mundo superior mientras que ella se afana aquí abajo, pero que por lo que hace a su estado definitivo está confiado a la responsabilidad de la persona terrena: como sí mismo eterno de esa persona, se va configurando con las pruebas por las que pasa esta última y con las obras que ejecuta, de manera que su forma se va perfeccionando a resultas de sus esfuerzos, o quizá —como tenemos que añadir con el *Retrato de Dorian Gray* de Oscar Wilde— desfigurándose y manchándose. Esta alternativa oscura, pero lógicamente necesaria, se pasa por alto regularmente en la acentuación salvífica de nuestros textos. En ellos, el encuentro constituye el exitoso final de la peregrinación del alma por la tierra y culmina en la consumación de la fusión y reunificación de quienes temporalmente estaban separados.

Pero junto a esta versión individual existe también una versión colectiva del simbolismo del retrato que pone en relación nuestras obras no con una eternidad de nuestro sí mismo separado, sino con la consumación del sí mismo divino. Cito de uno de los escritos maniqueos descubiertos en Egipto alrededor de 1930:

3. *Ginza* izquierdo 31 (final): M. Lidzbarski, *Ginza. Der Schatz oder Das Große Buch der Mandäer*, Göttingen, 1925, p. 559, 29-32. En una fuente avéstica la imagen se dirige al alma en estos términos: «Yo soy, ¡oh, joven de buenos pensamientos, buenas palabras, buenas acciones, buena conciencia! [...] tu propia conciencia personal [...] Tú me has amado en esta altura, bondad, belleza en la que estoy ahora ante ti» (*Hadokht Nask* 2, 9 ss.). En la bella canción de las perlas contenida en los *Acta Thomae* el príncipe que vuelve a casa reconoce en el ropaje celeste que se le envía su propia imagen («Había olvidado su brillo, puesto que lo dejé de niño en la casa paterna. De repente le vi convertirse como en mi reflejo en el espejo, le vi por entero en mí y me reconocí por entero en él. Éramos dos, distintos el uno del otro, y sin embargo volvíamos a ser uno en una sola figura») y es reconocido por la imagen como aquel «para el que se me educó en la casa de mi padre, y percibía en mí mismo cómo me iba configurando de conformidad con sus obras» (*Acta Thomae*, 112).

> Al final, cuando el mundo se disuelva, el pensamiento de la vida se reunirá consigo mismo y dará a su alma la forma de la Última Imagen[4] [...] Mediante su espíritu captará la luz y la vida que están en todas las cosas y las implantará en su cuerpo [...]; y se introducirá en el gran fuego, se reunirá con su propia alma y se dará forma con arreglo a esa Última Imagen, y lo encontrarás y verás cómo se libera de la impureza, que le es ajena, y reúne para sí la vida y la luz que hay en todas las cosas y construye sobre ellas en su cuerpo. Cuando esta última imagen esté terminada en todos sus miembros, se alzará de la gran lucha[5].

Una interpretación dogmática completa de este simbolismo sobrepasaría en mucho los límites de este estudio. A modo de explicación puede bastar con decir que, según la doctrina maniquea, esa «Última Imagen» que se consuma al final de los tiempos se va construyendo progresivamente a lo largo de todo el proceso cósmico y en virtud de ese mismo proceso. Toda la historia, la de la vida en general y la de la humanidad en particular, trabaja incesantemente en esa tarea y restablece en la última figura la totalidad original de aquel ser divino, inmortal pero capaz de experimentar sufrimiento, al que se le da la denominación, tan rica en significado, de «primer hombre», y cuya autoentrega a la oscuridad y al peligro del devenir, que tuvo lugar antes de que surgiese el mundo, hizo posible y a la vez necesario el universo material.

Ahora bien, ni las razones que Mani aduce para esta autoentrega primitiva, ni las alternativas más sutiles propuestas por otros sistemas gnósticos, ni tampoco en general la denigración del mundo corporal como tal que es común a todas las versiones de estas doctrinas, resultan aceptables para la actitud decididamente antidualista del espíritu moderno. Por otra parte, la escatología finita, que postula un objetivo definitivo y un final de los tiempos, tampoco es compatible con nuestra convicción de que se seguirán desarrollando indefinidamente cambios cósmicos, ni con nuestra profunda renuencia a creer que el dinamismo mecánico de esos cambios persiga a modo de final producido en él y por él algún tipo de consumación. Sin embargo, el símbolo del retrato total, por encima de todas estas barreras de la doctrina y de la atmósfera intelectual, sí que puede decirnos algo. Veamos qué tiene de potencialmente relevante para nosotros.

4. O «de la última estatua»: el copto utiliza la palabra griega ἀνδριάς.

5. *Kephalaia* V (29, 1-6) y XVI (54, 14-24): *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*, v. I: *Kephalaia*, 1. *Hälfte*, Stuttgart, 1940. El autor es probablemente Mani mismo. (Cf. F. García Bazán, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Trotta, Madrid, 2000, cap. 6. *N. del E.*).

Por mi parte, yo diría que lo siguiente: en el acontecer temporal del mundo, cuyo fugaz «es» va siendo constantemente engullido por el «fue», crece un presente eterno. Su rostro va asomando lentamente, al ritmo en que se van grabando sus rasgos por obra de las alegrías y penas, de las victorias y derrotas de lo divino en las experiencias del tiempo, que de ese modo adquieren una duración inmortal. No los agentes, que siempre pasan, sino sus actos se van agregando a esa divinidad que se está haciendo y van configurando imborrablemente su imagen, que con todo nunca queda decidida por entero. El destino propio de Dios está en juego en este universo, a cuyo proceso carente de saber cede su sustancia, y el hombre se ha convertido en el excelente custodio de este depósito supremo y siempre traicionable. En cierto sentido, el destino de la divinidad está en sus manos.

Todo esto, en mi opinión, tiene sentido en sí mismo, y si se acepta como premisa hipotética puede proporcionar un fundamento objetivo de justificación metafísica para aquel sentimiento subjetivo de un interés eterno que vivenciamos en las llamadas de la conciencia, en los momentos en que tomamos las más graves decisiones, en la entrega a nuestras obras e incluso en la tortura del arrepentimiento: estas experiencias pueden ser muy bien las únicas señales empíricas de un lado inmortal de nuestra naturaleza que nuestra conciencia crítica esté dispuesta a admitir como testigos incluso hoy.

VI

Pero ¿en qué metafísica completa tendría sitio un fragmento hipotético como ese?

A veces, y no soy el único que en ciertas ocasiones procede así, no logro resistirme a hacer uso de la libertad que da el no saber —que en estas cosas es la suerte que nos ha tocado— y de los medios del mito o del mito creíble que Platón declaró lícitos, y entonces me siento tentado a desarrollar ideas como las que siguen.

Al comienzo, en virtud de una elección inescrutable, el fundamento divino del ser decidió entregarse al azar, a la osadía y a la infinita pluralidad del devenir. Y, por cierto, se entregó a ellos totalmente: ya que entraba en la aventura del espacio y el tiempo, la divinidad no se mantuvo al margen de nada, y no quedó parte alguna de ella inmune o no afectada que pudiese dirigir, corregir o en último término garantizar desde el más allá esa progresiva configuración de su destino en una creación que avanza dando rodeos, pero siempre avanza. En esta inmanencia sin condiciones insiste el espíritu moder-

no. Su valentía, o su desesperación, y en cualquier caso su amarga honradez, le llevan a tomar en serio nuestro estar en el mundo: a ver al mundo como dejado a sí mismo, a sus leyes negándose a tolerar que nada se inmiscuya en ellas y al rigor de nuestra pertenencia al mundo no aliviado por providencia extramundana alguna.

Lo mismo exige nuestro mito para el ser en el mundo de Dios. Pero no en el sentido de la inmanencia panteísta: si Dios y el mundo son sencillamente idénticos, el mundo posee en todo momento y en todo estado la plenitud de Dios, quien por su parte tampoco puede perder ni ganar nada. Lo que sucedió, más bien, fue que para que pudiese existir el mundo, y para que pudiese existir por sí mismo, Dios renunció a su propio ser: se despojó a sí mismo de su divinidad para recibirla de nuevo, una vez recorrida la odisea del tiempo, cargada con la cosecha azarosa de la imprevisible experiencia temporal, transfigurada o quizá también desfigurada por ella. En ese autoabandono de la integridad divina en favor del devenir sin reservas no cabe otro saber previo que el de las *posibilidades* que el ser cósmico concede en virtud de sus propias condiciones: precisamente a esas condiciones se sometió Dios cuando se enajenó de sí mismo en favor del mundo.

Y por eones enteros quedan los intereses de Dios en manos del azar cósmico —unas manos que trabajan lentamente— y de las probabilidades de su juego con cantidades. Mientras tanto, podemos presumir, se va acumulando continuamente una paciente memoria de los círculos descritos por la materia, que va creciendo hasta tomar la forma de la expectativa unida al presentimiento con la que lo eterno acompaña en medida cada vez mayor a las obras del tiempo: una dubitativa emergencia de la trascendencia desde la impenetrabilidad de la inmanencia.

Y llegado su momento se produce la primera palpitación de la *vida*, un nuevo lenguaje del mundo, y con ella un enorme incremento del interés dentro del campo eterno y un repentino salto hacia la readquisición de su plenitud por parte de esa misma vida. Se trata de la casualidad cósmica a la que la divinidad en devenir estaba esperando, y con la que su dilapidadora apuesta muestra por primera vez señales de que puede acabar produciendo ganancias. Del infinitamente creciente oleaje del sentir, el percibir, el tender y el obrar, que se eleva en un *in crescendo* de multiplicidad e intensidad sobre los mudos remolinos de la materia, la eternidad obtiene nuevas fuerzas que le permiten ir llenándose de contenido tras contenido de autoafirmación, de modo que entonces, pero nunca hasta entonces, ese Dios que despierta puede decir que la creación es buena.

Pero téngase en cuenta que con la vida vino la muerte, y que la mortalidad es el precio que la nueva posibilidad del ser tenía que pagar por sí misma. Si el objetivo hubiese sido la duración constante, la vida no hubiese debido ni siquiera empezar, pues de ninguna forma posible resiste la comparación con la durabilidad de los cuerpos inorgánicos. Es ser esencialmente revocable y destructible, una aventura de la mortalidad que recibe de la materia de larga duración, en préstamo y a las condiciones fijadas por esta última —a la condición a corto plazo del organismo metabolizante—, las trayectorias finitas de sí mismos individuales. Pero precisamente en el autosentirse, actuar y padecer de los individuos finitos, brevemente afirmado, y que hasta que no está sometido a la presión de la finitud no recibe toda la urgencia de la sensación, y junto con ella su frescura, es donde el paisaje divino despliega toda su gama cromática y la divinidad llega a experimentarse a sí misma. Si, por tanto, la muerte es la condición básica de aquella mismidad separada —que, dentro de toda la naturaleza orgánica, es precisamente en el instinto de conservación donde anuncia cuán alto precio exige por sí misma— y el resultado de esta mortalidad es el alimento de la eternidad, y este el sentido de toda la paradoja, entonces es irracional exigir inmortalidad para los ejecutores designados a tal efecto, los sí mismos autoafirmantes. El instinto de conservación lo acepta y reconoce, pues en cada ocasión en que actúa lleva implícita la presuposición de su extinción en su esfuerzo mismo por evitarla «por esta vez».

Obsérvese asimismo que en la inocencia que caracteriza a la vida antes de la aparición del saber los intereses de Dios no pueden verse frustrados. Toda diferencia de especie que la evolución produce añade a las posibilidades de sentir y hacer la suya propia, con la que enriquece la autoexperiencia del fundamento divino. Cada nueva dimensión de la responsabilidad por el mundo que se vaya abriendo en el curso de esa autoexperiencia significa para Dios una nueva modalidad de poner a prueba su esencia escondida y de descubrirse a sí mismo por medio de las sorpresas que experimenta el aventurero cósmico. Y toda la cosecha de sus apremiantes esfuerzos por devenir, sea clara u oscura, hace que se incremente en el más allá el tesoro de eternidad vivida en el tiempo.

Si esto se puede decir ya de la pluralidad en sí, que se va ampliando constantemente, cuánto más aplicable será a la creciente vigilia y pasión de la vida, que corre parejas con el crecimiento gemelo de percepción y movimiento en el reino animal. La agudización cada vez mayor del instinto y el miedo, el placer y el dolor, el triunfo y la carencia, el amor e incluso la crueldad: lo penetrante de su intensi-

dad en sí, de todo experimentar en general, es una ganancia del sujeto divino, y el hecho de vivirlo innumerables veces sin que esa vivencia sin embargo nunca se atenúe o embote (ya por ello son necesarios la muerte y un nuevo nacimiento) proporciona la esencia purificada a partir de la cual la divinidad se constituye y reconstituye. La evolución pone a nuestra disposición todo esto en virtud de la mera exuberancia de su juego y del rigor de sus espuelas. Sus criaturas, al no poder alcanzar su propia plenitud más que de conformidad con su instintividad, justifican la osadía divina. Incluso su sufrimiento hace que suene más grave la plenitud tonal de la sinfonía. De esta manera, más allá del bien y del mal, Dios no puede perder en el gran juego de azar de la evolución.

Pero mientras permanezca bajo la protección de su inocencia tampoco puede ganar realmente, y en él va creciendo una nueva expectativa en respuesta a la dirección que toma paulatinamente el inconsciente movimiento de la inmanencia.

Y en ese momento se echa a temblar, por cuanto el ímpetu de la evolución, llevado en alas del impulso que él mismo le ha dado, traspasa el umbral en el que cesa la inocencia, con lo que comienza a aplicarse a la apuesta divina un criterio de éxito y fracaso completamente nuevo. La aparición del hombre implica la aparición de saber y libertad, y con este don de dos filos la inocencia del mero sujeto de una vida que se autoplenifica da paso a una responsabilidad situada ya bajo la disyunción del bien y el mal. La tarea de satisfacer los intereses de Dios, que hasta este momento no se había hecho patente, queda confiada a partir de ahora a las oportunidades y peligros de esta dimensión de ejecución, y su resultado es por completo inseguro. La imagen de Dios comenzó titubeando en el universo físico y durante largo tiempo ha estado trabajando —permaneciendo indecidida— en las anchas espirales de la vida prehumana, pero estas han ido estrechando su radio poco a poco, de manera que con este último giro, y con una dramática aceleración del movimiento, la imagen de Dios pasa a estar bajo la cuestionable custodia del hombre para ser cumplida, salvada o echada a perder por aquello que este hace consigo mismo y con el mundo. Y en este terrorífico impacto de los actos del hombre sobre el destino divino, en sus repercusiones sobre todo el estado del ser eterno, consiste la inmortalidad humana.

Con la aparición del hombre la trascendencia despertó a sí misma, y desde ese momento acompaña al obrar del primero conteniendo la respiración, esperando y solicitando, con alegría y pesar, con satisfacciones y desengaños, y, como me gustaría creer, haciéndosele perceptible, pero sin intervenir en el dinamismo del escenario cósmi-

co: ¿no podría suceder que lo trascendente arrojase luces y sombras sobre el paisaje humano haciendo que se refleje en él su cambiante estado, al modo de una llama que temblase siguiendo las oscilaciones del vacilante obrar humano?

VII

Así podría rezar el mito hipotético del que me gustaría creer que es «verdadero»: verdadero en el sentido de que, si la suerte acompaña, un mito puede que nos permita atisbar como entre sombras una verdad necesariamente incognoscible, e incluso inefable mediante conceptos directos, valiéndose, a través de automanifestaciones situadas en los niveles más profundos de nuestra experiencia, de nuestra capacidad para dar razón indirectamente de esa verdad mediante imágenes revocables y antropomórficas. En la gran pausa de la metafísica en la que nos encontramos, y antes de que esta última haya reencontrado su propio *logos*, hemos de confiarnos a este medio de expresión, por admitidamente traicionero que sea. El mito, con la condición de que sea consciente de su naturaleza experimental y de su provisionalidad y no intente hacerse pasar por una doctrina, puede, mientras dure la precariedad a que nos somete esa pausa, tender un puente sobre el vacío. En cualquier caso, por esta vez yo me siento movido a utilizarlo bajo la coacción de una tarea a la que la filosofía, por inerme que se vea para realizarla, no puede sustraerse.

Continuando, así pues, en el mismo estilo especulativo, observamos que de la metafísica esbozada por mi mito se derivan ciertas conclusiones éticas. La primera de ellas es la importancia trascendente de nuestro obrar, de la manera que tengamos de vivir nuestra vida. Si, conforme a nuestro relato, el hombre no ha sido creado tanto «a» imagen de Dios cuanto «para» la imagen de Dios, si nuestras trayectorias vitales acabarán convirtiéndose en rasgos del rostro divino, en ese caso nuestra responsabilidad no viene determinada únicamente por las consecuencias que produzcamos en el mundo, en relación con las cuales es frecuente que el peso de nuestra responsabilidad sea ciertamente pequeño, sino que entra en una dimensión en la que nuestra capacidad de producir efectos se mide con arreglo a normas trans-causales de naturaleza interna. Además, dado que la trascendencia crece con la horriblemente ambigua cosecha de nuestras obras, la huella que dejemos en la eternidad puede ser tanto para bien *como* para mal: podemos construir y destruir, curar y herir, alimentar a la divinidad y hacerle pasar necesidad, perfeccionar su imagen y desfi-

gurarla, y el esplendor de lo uno será tan duradero como las cicatrices de lo otro. Por ello, la inmortalidad de nuestras obras no solo no justifica un vanidoso orgullo, sino que más bien tendríamos motivos para desear que la mayor parte de ellas no dejasen huella alguna.

Pero esto último no nos es dado: han trazado su línea, y esta permanece. Sin embargo, no en el destino del individuo mismo. El individuo es temporal por su propia naturaleza, no eterno, y para la *persona* en particular, fideicomisaria mortal de un depósito inmortal, el disfrute de la mismidad durante el instante que dure el tiempo es el medio a través del que la eternidad se expone a las decisiones del tiempo. *En su calidad de* puestas por obra en el devenir, esto es, *en su calidad de* irrepetibles y pasajeras, las yoidades personales son apuestas de lo eterno. Así, en las irrepetibles ocasiones de las trayectorias vitales finitas, el resultado está siempre por decidir. Una duración infinita haría romo el filo de la decisión y privaría de su urgencia propia a las llamadas que nos dirige la situación.

Pero incluso prescindiendo de estas consideraciones ontológicas, el hombre no tiene derecho *moral* alguno al don de la vida eterna ni, por lo mismo, a quejarse de que es mortal. Al aceptar una y otra vez disfrutar de mismidad, reconoce la condición bajo la cual se le ofrece, que es incluso la única condición bajo la que es posible, y en lugar de ver en su posesión un título jurídico para tener «más de lo mismo», debe estar agradecido de que se le haya concedido la existencia como tal y aquello que la hizo posible. En efecto, no hay *ninguna necesidad de que exista el mundo*, este o cualquier otro. Por qué hay algo en vez de nada: esta irrespondible pregunta de la metafísica debería protegernos de suponer que la existencia es un axioma y que por tanto su finitud es un defecto que ha caído sobre ella o un recorte de sus derechos. Antes bien, el hecho de la existencia en general es el misterio de los misterios, y nuestro mito intentaba reflejarlo de forma simbólica.

Renunciando a su propia invulnerabilidad, el fondo eterno del mundo permitió ser al mundo. Toda criatura debe su existencia a esta autonegación, y al recibir la existencia ha recibido cuanto se podía recibir del más allá. Una vez que Dios se introdujo en el mundo en devenir dándose totalmente a él, no tiene nada más que dar: ahora le toca al hombre darle algo a él. Y puede hacerlo en la medida en que en los caminos de su vida procure que no suceda, o que no suceda con demasiada frecuencia, y no por su culpa, que Dios tenga que arrepentirse de haber permitido ser al mundo. El secreto de los «treinta y seis justos» que según la doctrina judía nunca deben faltarle al mundo bien podría ser este: que en virtud de la superioridad de

valor del bien sobre el mal, de asegurar cuyo triunfo quisiéramos considerar capaz a la lógica no causal de las cosas allí reinante, la escondida santidad de esos justos puede compensar la culpa innumerable, saldar las cuentas de una generación y salvar la alegría del reino invisible.

Pero no basta con eso. Hoy es preciso, más bien, salvar toda la aventura mortal antes de que podamos pensar en su posible éxito o fracaso remoto en el plano inmortal. La amenaza que nuestra tecnología hace pesar sobre el entero mundo de la vida, y de la que el espectro de la bomba atómica es solo su aspecto más dramático (y quizá todavía el más fácil de regir), implica para el modo de ver las cosas que aquí estamos desarrollando que la imagen de Dios corre en el lugar que ocupamos en el universo más peligro que nunca, y ello, por cierto, en el más inequívoco de los sentidos terrenos. Ninguna escondida moralidad de la existencia privada, solo la acción pública y colectiva en pos de efectos que se produzcan aquí, puede conjurar ese peligro, y no sabemos en qué alianzas con el mal tendrá que entrar el bien para impedir lo todavía peor, incluso lo absolutamente inadmisible.

Que aquí hay algo absolutamente inadmisible, a saber, que el hombre se destruya a sí mismo (por ejemplo arruinando la biosfera), no se puede derivar de la mera inmanencia de hechos del mundo. La contingencia de que exista el hombre, producto como es del devenir cósmico, no puede justificar el deber incondicionado de que exista. Si nos limitamos a atenernos al ciego veredicto de esa contingencia, la obcecada especie puede acabar consigo misma (y con otras) igual de bien que ha alcanzado cotas vertiginosas de poder. Pasar no es menos propio de la evolución que surgir. Contra la evolución como tal no es posible pecar, ya que, hagamos lo que hagamos, nunca nos estaremos oponiendo a su curso, tampoco aunque este conduzca a la nada. ¿Y qué derecho podrían tener las posibles generaciones futuras de lo vivo a que la existencia actual se sacrifique por ellas? En cualquier caso, antes de que existan no poseen derecho alguno a la existencia como tal, ya según las normas jurídicas meramente humanas. Solo lo que es tiene un derecho al ser. Por tanto, desde nuestro punto de vista hacer ser a lo que no es no sería un mandato, y no hacerle ser no sería enormidad alguna. Pero el hecho de que en este terreno además de los temporales también están en juego unos intereses eternos, este aspecto de nuestra responsabilidad puede protegernos frente a la tentación de una apatía fatalista y frente a la todavía peor traición del «después de nosotros el diluvio». En nuestras inseguras manos tenemos literalmente el futuro del aventurero divino en la

tierra, y no nos es lícito dejarle en la estacada, ni aun en el caso de que quisiésemos dejarnos en la estacada a nosotros mismos.

Distingamos así pues, a la incierta luz de que disponemos al final de nuestra peregrinación, una doble responsabilidad del hombre: por un lado, una responsabilidad con arreglo a los criterios de la causalidad del mundo, según los cuales los efectos de nuestros actos inciden en un futuro más o menos largo en el que terminan por perderse; al mismo tiempo, otra responsabilidad en atención a las repercusiones de nuestros actos sobre la esfera eterna, en la que jamás se pierden. Dada la limitación de nuestra capacidad de prever y la complejidad de las cosas del mundo, la primera de las dos responsabilidades está en buena medida en manos del azar y la fortuna, mientras que la segunda está respaldada por la seguridad de normas que podemos conocer y que, en palabras de la Biblia, no son ajenas a nuestros corazones[6].

Pero lo singular de la actual situación de la humanidad, producida por ella misma, es que esas dos facetas de la responsabilidad moral, la metafísica del instante y la causal de los efectos futuros, fluyen la una en la otra, dado que la amenaza que pesa sobre el futuro total eleva repentinamente la tarea de la mera protección física de este último al rango de un interés metafísico, con lo que hace de la prudencia preventiva puesta a su servicio el más urgente deber trascendente. Es decir, en este contexto el «instante» de la decisión ya no es el del individuo y el de su propia acción a corto plazo, sino ante todo el «instante» del género humano en su obrar social global. Para la novedad de esta situación, que asigna al saber acerca de las consecuencias, y por tanto al conocimiento científico, un papel nunca visto, no nos ha preparado ninguna doctrina de los deberes anterior, por lo que aquí la teoría ética se enfrenta a una tarea nunca antes emprendida por ella. Hasta qué punto los nuevos deberes de cálculo cósmico que esa teoría prescribirá lleguen a suspender temporalmente la incondicionalidad no calculante del «instante» personal, es una pregunta que no podemos responder aquí. Lo único seguro es que hay circunstancias más que de sobra que nos llaman a esa tarea. Por más que no nos aguarde una vida eterna, ni un eterno retorno del «aquí», podemos pensar en la inmortalidad mientras, durante el breve lapso de vida que nos toca, velamos por el cumplimiento de los amenazados intereses mortales y ayudamos al sufriente Dios inmortal.

6. Dt 30, 14.

Epílogo

NATURALEZA Y ÉTICA

Este libro comenzaba con la afirmación de que la filosofía de la vida comprende la filosofía del organismo y la filosofía del espíritu. Al final del mismo, y a la luz de lo que hemos aprendido, podemos añadir otra afirmación que está contenida en la primera, pero que plantea una nueva tarea: la filosofía del espíritu incluye en su seno a la ética, de modo que, a través de la continuidad del espíritu con el organismo y del organismo con la naturaleza, la ética se convierte en una parte de la filosofía de la naturaleza.

También esta afirmación choca con la fe moderna. ¿Acaso no está solo el hombre? ¿No surge en nosotros mismos la llamada que nuestro ser moral parece dirigirnos, de manera que cuando nos llega de la supuesta naturaleza de las cosas en realidad se trata de un eco de nuestra propia voz? ¿No es muda en sí misma esa naturaleza? ¿Acaso no recibe de nosotros todo el sentido que para nosotros pueda tener? En efecto, solo el hombre, así se nos ha enseñado desde hace varios siglos, es la fuente de toda exigencia o deber por los que pueda sentirse interpelado, y su imputación a una naturaleza desprovista de espíritu no es más que una libertad antropomórfica. Reflejamos el ser, pero al hacerlo nos reflejamos a nosotros mismos en él, y cuando acabamos por reconocer nuestra imagen así formada como lo que ella es constatamos con orgullo nuestra soledad cósmica. Sea lo que sea lo que de cualidad moral entre en la relación entre el sí mismo y el mundo, no puede tener su origen en otro lugar que en el sí mismo.

Dos teoremas diferentes se han amalgamado aquí para formar una media verdad dudosa. Es cierto que no puede haber obligación sin la idea de obligación, y también es cierto que dentro del mundo

conocido la capacidad tanto para esta como para cualquier otra idea solo aparece en el hombre. Pero de ello no se sigue que la idea tenga que ser fruto de una invención y no de un descubrimiento. Tampoco se sigue que el resto del ser permanezca indiferente ante este descubrimiento: puede tener una intervención en él, y puede que en virtud de esa intervención sea incluso el fundamento de la obligación que el hombre reconoce para sí. El hombre sería entonces quien ejerce una tutela de la que solo él sabe, pero que él no ha instituido.

En cualquier caso, la afirmación —que para el pensamiento moderno es casi un axioma— de que algo así como un deber solo puede partir del yo humano, es más que una mera constatación descriptiva: forma parte de un punto de vista metafísico que nunca ha dado plenamente cuentas de sí mismo. Exigirle que las dé quiere decir volver a plantear la cuestión ontológica del ser del hombre en el contexto del ser global del mundo. La respuesta que la ontología acabase dando todavía podría volver a llevar el fundamento del deber desde el yo del hombre, a donde se le había relegado, a la naturaleza del ser en su conjunto. Podría revelarse como una prematura desesperación lo que negó a la doctrina del ser la capacidad de proporcionarnos un fundamento para la obligación (dirigida esta última naturalmente a seres que están abiertos a ella y que tienen que existir para que la obligación encuentre quien la asuma).

La ontología como fundamento de la ética era el punto de vista original de la filosofía. La separación entre una y otra, que equivale a la separación entre el reino «objetivo» y el «subjetivo», es el destino moderno. Su reunificación solo puede efectuarse, si es que realmente puede efectuarse, desde el lado «objetivo», es decir: mediante una revisión de la idea de naturaleza. Y es la naturaleza en devenir, más bien que la naturaleza permanente, lo que ofrece mejores perspectivas de éxito a este respecto. De la dirección interna de su evolución total quizá se pueda obtener una determinación del hombre de conformidad con la cual la persona, en el acto de su autocumplimiento, esté haciendo realidad a la vez un interés de la sustancia original. De ahí se seguiría un principio de la ética que en último término no estaría fundado en la autonomía del sí mismo ni en las necesidades de la sociedad, sino en una asignación objetiva por parte de la naturaleza del todo (lo que la teología solía designar como *ordo creationis*) tal que incluso el último miembro de una humanidad moribunda pudiese serle fiel en su última soledad. Que con arreglo a medidas cósmicas el hombre no sea más que un átomo, es una consideración cuantitativa que carece de importancia: su amplitud interior puede hacer de él un acontecimiento de relevancia cósmica. La reflexión del ser en el

saber podría ser un suceso más que humano: puede que sea un acontecimiento para el ser mismo que afecte a su estado metafísico. En el lenguaje de Hegel: un volver en sí de la sustancia original.

Sea como fuere (y reconozco que la idea no pasa de ser una mera especulación): solo una ética que esté fundada en la amplitud del ser, y no únicamente en la singularidad o peculiaridad del hombre, puede tener relevancia en el universo de las cosas. La tendrá si el hombre la tiene, y si este la tiene o no, es algo que tenemos que aprender de una interpretación de la realidad en su conjunto, al menos de una interpretación de la vida en su conjunto. Pero incluso aunque no se pretenda que el comportamiento humano posea esa relevancia extrahumana, sigue en pie el hecho de que una ética que ya no se base en la autoridad divina debe hacerlo en un principio que se pueda descubrir en la naturaleza de las cosas, si es que no se desea que sea víctima del subjetivismo o de otras formas de relativismo. Así, por mucho que la investigación ontológica nos haya obligado a adentrarnos, más allá del hombre, en la teoría del ser y de la vida, en realidad no nos ha alejado de la ética, sino que estaba buscando su fundamentación posible.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

A continuación se enumeran las publicaciones anteriores de partes de este libro siguiendo el orden actual de capítulos, sin tener en cuenta la cronología propia de la respectiva publicación original. (Las versiones que aparecen en el presente libro se apartan considerablemente de los estudios originales.)

Capítulo primero: «Life, Death, and the Body in the Theory of Being»: *Review of Metaphysics* 19/1 (1965); «Das Problem des Lebens und des Leibes in der Lehre vom Sein»: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 19/2 (1965).

Capítulo segundo (I): «Causality and Perception»: *The Journal of Philosophy* 47 (1950).

Capítulo tercero: «Materialism and the Theory of Organism»: *University of Toronto Quarterly* 21 (1951).

Apéndice: «Spinoza and the Theory of Organism»: *Journal of the History of Philosophy* 3/1 (1965); también en St. F. Spicker (ed.), *The Philosophy of the Body*, 1970 (utilización parcial aquí).

Capítulo 4: «Bemerkungen zum Systembegriff und seiner Anwendung auf Lebendiges»: *Studium Generale* 10/2 (1957).

Capítulo 5: «Is God a Mathematician?»: *Measure* 2 (1951).

Capítulo 6: «Motility and Emotion»: *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, Brüssel, 1953, v. 7.

Capítulo 7: «A Critique of Cybernetics»: *Social Research* 20 (1953). Capítulo 8: «The Nobility of Sight»: *Philosophy and Phenomenological Research* 14 (1953/54); también en St. F. Spicker (ed.), *The Philosophy of the Body*, 1970.

Capítulo 9: «*Homo pictor* und die differentia des Menschen»: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15/2 (1961); «*Homo pictor* and the Differentia of Man»: *Social Research* 29 (1962); también en alemán en *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, 1963.

Apéndice: «The Anthropological Foundation of the Experience of Truth»,

en *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, México, 1964, v. 5.

Capítulo 10: «The Practical Uses of Theory»: *Social Research* 26 (1959); también en M. Natanson (ed.), *Philosophy of the Social Sciences*, 1963.

Capítulo 11: «Gnosticism and Modern Nihilism»: *Social Research* 19 (1952); en alemán en *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, 1963.

Capítulo 12: «Immortality and the Modern Temper (The Ingersoll Lecture, 1961)»: *Harvard Theological Review* 55 (1962); en alemán en *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, 1963.

ÍNDICE

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 3319

ISBN 84 - 8164 - 260 - 6



